THE LIBRARY OF CONGRESS
1800

Class B2270

Book .F63L5

Copyright No.

COPYRIGHT DEPOSIT.

GPO

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LA LIBERTÉ
ET
LE DÉTERMINISME

PAR

ALFRED FOUILLÉE
MAITRE DE CONFÉRENCES A L'ÉCOLE NORMALE

PARIS
LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE
17, RUE DE L'ÉCOLE DE MÉDECINE

1872

35
2418

LA LIBERTÉ

ET

LE DÉTERMINISME

DU MÊME AUTEUR.

La Philosophie de Platon, suivie d'Études platoniciennes sur la raison et l'amour, et sur l'existence de Dieu. — Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques, et par l'Académie française. (Paris, Ladrange, 2 vol. in-8°.)

La Philosophie de Socrate. Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. (Paris, Ladrange, 2 vol. in-8°, *sous presse.*)

Platonis Hippias Minor, sive Socratica contrà liberum arbitrium argumenta. (Paris, Ladrange, 1 vol. in-8°.)

Paris. — Typographie Georges Chamerot, rue des Saints-Pères, 19.

LA LIBERTÉ

ET

LE DÉTERMINISME

PAR

ALFRED FOUILLÉE

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A BORDEAUX.

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE

RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 41

—

1872

B2270
.F63L5

Exchange
Univ. of Mich.
FEB 3 1928

La méthode de conciliation, dans l'ordre philosophique, nous paraît supérieure à la méthode de réfutation, comme le libéralisme dans l'ordre social est supérieur aux voies répressives. La vérité, plus large que nos systèmes, accorde une place dans son sein aux choses les plus opposées : elle ne divise pas, elle unit pour régner. Notre pensée ne pourrait-elle, à son image, se faire conciliante et libérale? Mieux vaut compléter les doctrines que les réfuter; mieux vaut accepter des autres et faire accepter de soi le plus possible. Reste-t-il, malgré cela, en dehors du cercle de nos idées quelque opinion qui semble inconciliable avec la nôtre; traçons, sans nous décourager, à partir de ce centre qui est notre point de vue personnel,

des rayons de plus en plus grands, jusqu'à ce qu'enfin nous ayons embrassé nos adversaires eux-mêmes dans notre doctrine élargie.

Le système du déterminisme et celui de la liberté, n'ayant pu se détruire depuis une lutte de tant de siècles, doivent marquer deux directions légitimes de l'esprit, qui, si elles étaient poussées assez loin, finiraient par converger. C'est cette direction convergente que nous allons essayer de découvrir, d'abord dans la pratique, où l'accord sera peut-être plus facile, puis dans la théorie. Nous ne prétendons pas arriver jusqu'au point final où se produirait une coïncidence parfaite : la série des moyens termes qu'il faudrait intercaler pour obtenir une entière conciliation, et par conséquent une entière explication des choses, est sans nul doute infinie ; tout ce qu'on peut faire, c'est d'ajouter, s'il est possible, quelques anneaux de plus à la chaîne des raisons.

PREMIÈRE PARTIE.

RECHERCHE

D'UNE

CONCILIATION PRATIQUE DES SYSTÈMES.

CHAPITRE PREMIER.

LE DESTIN ABSOLU, ET SON IDENTITÉ PRATIQUE AVEC LE HASARD ABSOLU.

Le Destin absolu, première idée d'une liberté inconditionnelle. Résultats pratiques de cette idée. Critique du sophisme paresseux. — Le Hasard absolu. — Résultats moraux du fatalisme absolu.

L'idée du destin devait naître une des premières chez les peuples anciens, à la vue de cette nature dont ils subissaient la tyrannie sans avoir pu la soumettre elle-même, par la science, aux lois de la pensée. Dans leur ignorance des règles particulières qui relient entre eux les phénomènes, ils se contentaient de placer à l'origine des choses une force unique et universelle.

Mais cette force qui est pour les autres êtres fatalité, qu'est-elle en soi? — Le maître n'est pour l'esclave une puissance fatale que parce qu'il est en lui-même une puissance libre. Et l'esclave ne l'ignore pas; demandez-lui quelle est à ses yeux la forme la plus parfaite de l'existence, il répondra: la liberté. Ainsi, en concevant le suprême destin, l'humanité des anciens âges ne faisait que concevoir déjà, par une voie indirecte, la liberté suprême.

Le jour où l'esclave a compris sa servitude, et par là même la liberté qui lui manque, il possède, avec cette idée de la liberté, la condition et le premier

moyen de sa délivrance. Mais il ne le voit pas tout d'abord, et son premier mouvement est de courber sous le joug une tête inerte, sans même essayer une résistance qu'il croit inutile. Tel est aussi l'effet que produit d'abord sur la moralité humaine la conception de l'absolu ; devant l'infini, le fini se sent réduit à néant et s'abandonne au destin. Dès lors, le destin règne en effet sans obstacle, et les choses suivent leur cours sans que la volonté humaine, immobile et neutre, y change rien. En croyant à la fatalité, l'homme l'a réalisée en lui : l'idée de son éternel esclavage semble l'avoir rendu à jamais esclave.

Ce n'est là pourtant que le premier moment de l'histoire morale et la première attitude de la volonté humaine devant la volonté absolue. Ce fatalisme, par son excès même, tend à se détruire : il renferme une contradiction qu'une réflexion un peu attentive ne tarde pas à découvrir.

On sait comment l'esprit subtil des Grecs avait formulé le raisonnement des fatalistes, qui est la théorie de la complète passivité et l'argument de la paresse : λόγος ἀργός. On pourrait l'exprimer ainsi : « Que tu brises ou non ta chaîne, si ta destinée est d'être délivré, tu le seras ; si elle est de ne pas être délivré, tu ne le seras pas. Il est donc inutile de briser ta chaîne. » — On commet encore à chaque instant des sophismes analogues dans les discussions relatives au libre-arbitre. Nos progrès successifs, dans cette question, se réduisent presque aux différents moyens de franchir le cercle où le sophisme paresseux veut nous enfermer.

Le premier vice de l'argument est dans une conclusion incomplète. « Rien ne sert de fuir, » dit-on au soldat musulman. — Mais aussi rien ne sert de rester. Que je n'agisse pas ou que j'agisse, ce qui doit arriver arrivera toujours. Les prémisses aboutissent donc indifféremment à deux conclusions contraires; on ne peut préférer l'une à l'autre que pour des raisons étrangères à l'argument lui-même, telles que le plaisir ou la douleur, l'attrait du repos ou l'attrait de l'action, et, en un mot, la passion du moment. Si on s'en tient avec rigueur à l'argument logique, aucune conclusion déterminée n'est logiquement possible.

C'est que les prémisses, sous l'apparence de la nécessité, renferment l'arbitraire. Cette détermination absolue des choses par le destin, nous qui ne sommes pas le destin nous ne la connaissons pas et ne pouvons même la prévoir; nous sommes en dehors d'elle par notre pensée comme par notre action. Donc, si les choses sont absolument déterminées en elles-mêmes, elles sont absolument indéterminées pour nous. Que pouvons-nous alors conclure de prémisses vides? Tout, ou plutôt rien. S'il y a une conclusion précise, elle se tire dans l'absolu, indépendamment de nous et de notre pensée; et nous ne la connaîtrons que quand elle sera descendue dans le domaine des faits accomplis.

Si la nécessité est ainsi en dehors et au-dessus de notre pensée, c'est qu'elle est au-dessus de toutes conditions: ce qu'elle produit, elle le produit par elle seule, en dépit de tout le reste. Dès lors, cette nécessité absolue devient pour nous l'absolue contin-

gence; cette certitude suprême devient la suprême incertitude. Si je possédais la moindre assurance relativement à une liaison particulière de cause et d'effet, si par exemple j'étais sûr que le mouvement de mes jambes me portera toujours d'un lieu dans un autre, j'aurais en moi un certain pouvoir d'échapper au destin; et j'y échapperais en effet, d'abord par la pensée, qui me révélerait au moins un des secrets de ce destin, puis par l'action, dont je pourrais prévoir les résultats réguliers et infaillibles. Mais toutes les lois de l'expérience à moi connues sont renversées; la seule loi qui reste est précisément celle dont les résultats me sont inconnus.

Quelle différence y a-t-il entre cet absolu destin et un hasard qui serait également absolu? Dans ce second cas comme dans le premier, l'efficacité des causes est supprimée, et le hasard peut empêcher l'effet de se produire. Le monde offrirait alors un spectacle si incohérent, que je ne devrais même pas compter sur ce que je tiendrais dans la main. Tout au plus pourrais-je, animé d'un dernier espoir, jeter mes actions comme un enjeu dans ce jeu fantastique du hasard.

Le destin est l'absolue unité de la puissance suprême qui se maintient immuable et impénétrable à travers la multiplicité des choses que notre expérience et notre pensée peuvent saisir. Le hasard est la multiplicité absolue, qui va changeant et variant sans règle et sans condition, qui par cela même échappe à toutes les prévisions de notre pensée. Dans le premier cas, tout dérive d'une liberté absolument une et fixe; dans le second, tout dérive d'une

liberté absolument multiple et capricieuse : dans l'une et l'autre hypothèse, le principe suprême se réduit pour nous à une chose inconnue. Ainsi le vice intérieur du fatalisme absolu le force à se changer en son contraire.

Nous venons de le voir, les prémisses du fatalisme absolu ne concluent théoriquement à aucune conduite déterminée et particulière; mais elles n'en renferment pas moins une conclusion générale d'une grande importance pratique : c'est que nous ne pouvons rien, que nous ne sommes rien, que tout s'est fait et se fera sans nous. L'indétermination logique des effets qu'amènera le destin entraîne pour nous l'inertie pratique. Un corps inerte et passif est-il en repos, tant qu'une raison nouvelle n'intervient pas, il continue d'être en repos, par la raison qu'il y était déjà; est-il en mouvement, il continue son mouvement. Tel serait l'esprit exclusivement dominé par la pensée du destin : il flotterait au gré des influences extérieures ou intérieures. Au-dessous de ce motif général, l'impuissance à changer le destin, ceux des motifs particuliers qui sont compatibles avec le premier reprendraient seuls leur empire. Or, il y aurait incompatibilité entre le destin absolu et le motif moral, si l'on entend par ce dernier un bien qui soit l'œuvre propre de la volonté humaine. Les motifs passionnés et égoïstes profiteraient donc seuls de cette abdication morale.

Ce qui rendrait les motifs passionnés plus compatibles que les autres avec l'idée du destin, c'est que la passion produit son effet dans le moment même;

elle prend donc la forme, non d'un destin à venir et inconnu, mais d'un destin présent et connu. Elle nous donne alors le sentiment d'une possibilité et comme d'une puissance immédiate que le destin même nous force à mettre en œuvre. Ce que je fais est possible et même nécessaire, puisque je le fais. Le présent aurait ainsi toute autorité; l'avenir, en revanche, n'en aurait plus. Les idées de prévoyance, de perfectibilité, de progrès futur, n'auraient de valeur que si elles s'incorporaient dans la peur ou l'espérance présente. L'activité humaine serait réduite à un *minimum,* concentrée au point où le destin semble se confondre avec ce que nous faisons, et où ce que nous faisons semble se confondre avec le destin. L'idée d'une puissance exercée sur l'avenir, puissance qui constitue la liberté vraie et efficace, perdrait toute sa valeur au profit d'une sorte de liberté présente très-voisine de la passion, limite commune du hasard et du destin.

En définitive, l'étude de cette forme du fatalisme nous donne un premier exemple de l'influence qu'exerce l'idée de liberté; et cette influence nous fait déjà entrevoir un moyen de conciliation entre les doctrines adverses. La même idée qui énerve et abaisse pourra peut-être, en se déplaçant, fortifier et relever. C'est sur la notion de liberté que le fataliste même s'appuie; seulement il la projette dans l'absolu, et attribue au principe des choses une liberté exclusive de la nôtre, une puissance qui est la négation de notre propre puissance. Par là, et tant qu'il s'en tient à cette conception, il se dépouille

effectivement lui-même de toute initiative. Lorsque ensuite les événements extérieurs lui apparaissent comme la manifestation du destin, il leur confère, tant qu'il s'en tient à cette nouvelle conception, une puissance absolue sur lui-même. Enfin, ce qu'il est en train de faire ou de ne pas faire dans le moment présent lui apparaît comme la manifestation du destin en lui-même et comme le résultat d'une puissance immanente à lui. Il retrouve alors, dans ce sentiment actuel du rôle qui lui est dévolu, le faible reste d'une puissance réduite au présent et qui ne peut que ce qu'elle fait ou plutôt ce qu'elle subit. Le fatalisme complet est ainsi la réalisation de la liberté en tout ce qui n'est pas nous-mêmes, et la réalisation en nous de la fatalité, ou encore d'une sorte de hasard qui nous livre aux circonstances et aux passions présentes. Nous nous rapetissons par l'idée exagérée de notre petitesse, et nous agrandissons ce qui n'est pas nous. De cette manière nous nous mettons nous-mêmes dans un état analogue à celui des sujets d'un despote absolu. Nous tremblons à la seule pensée du monarque invisible qui du fond de son palais gouverne tout. Notre seule ressource est de l'oublier, ou de lui dérober furtivement nos actions présentes, ou enfin de nous persuader que, si nous faisons ces actions, c'est qu'il nous les laisse faire, lui qui a les yeux sur tout. Ce n'est pas sans raison que les peuples les plus fatalistes dans l'ordre religieux sont aussi les plus esclaves dans l'ordre politique.

Cette conception théologique d'un destin absolu, qui finit par se concilier avec la doctrine parallèle du

hasard absolu, ne saurait subsister dans l'état actuel de la science. Pour les philosophes et les savants qui admettent qu'une cause première produit tout par un enchaînement régulier de causes secondes et d'effets, le gouvernement de l'univers est bien encore une monarchie, mais c'est déjà une monarchie constitutionnelle. Le souverain agit suivant des lois régulières et respecte la constitution qu'il a lui-même établie. La raison nous fait concevoir le souverain, et l'expérience nous met au courant de la constitution. C'est à ce système que le fatalisme se réduit tôt ou tard dans la pratique, pour se mettre d'accord avec les faits positifs de l'ordre intellectuel et de l'ordre moral. Voyons jusqu'où peut aller cet accord, en commençant par les faits les plus extérieurs et les plus aisément conciliables avec le déterminisme, pour nous replier peu à peu vers les actes intimes de la conscience, principes cachés de toute la vie morale et sociale.

CHAPITRE II.

CONCILIATION DU DÉTERMINISME ET DE LA LIBERTÉ DANS L'ORDRE PHYSIQUE ET DANS L'ORDRE SOCIAL.

I. Rapports de l'homme avec la nature extérieure. — Conduite de l'*automate spirituel* devant la nature.

II. Rapports de l'homme avec ses semblables. Comment les automates spirituels se conduiraient-ils les uns à l'égard des autres? — Valeur des preuves de la liberté qu'on prétend tirer des menaces et des prières, des conseils et des ordres. — Argument du pari. — Arguments tirés de la confiance que nous avons dans la liberté de nos semblables. Analyse des idées de promesse et de contrat.

III. L'ordre social dans le déterminisme et dans la doctrine de la liberté. Le contrat social. Valeur des preuves du libre-arbitre tirées de l'existence des lois sociales et de leur sanction. Responsabilité et imputabilité légales.

IV. Le droit social dans le déterminisme.

I. — Les rapports de notre activité pratique avec le monde extérieur ne semblent pas altérés par le déterminisme. D'abord, l'idée des objets extérieurs et de leurs lois demeure la même. Le déterministe ne commettra donc plus en face de la nature et de son cours le sophisme paresseux du fataliste oriental; car il ne croit pas que les phénomènes sensibles arrivent en dépit des causes, mais en raison des causes. Le sophisme paresseux aboutirait ici à la négation du déterminisme même; il signifierait : « Vous aurez beau accumuler toutes les causes déterminantes, l'effet pourra ne pas se produire; supprimez toutes les causes, il pourra se produire encore. »

La différence entre cette doctrine et l'opinion commune, c'est que celle-ci, en présence du mécanisme aveugle et fatal des choses, place un mécanicien intelligent et libre ; tandis que le système de la nécessité met en présence deux mécanismes, l'un inintelligent et insensible, l'autre intelligent et sensible. Mais toutes les relations qui n'impliquent rien de moral demeureront pratiquement les mêmes entre les deux termes. La conduite de « l'automate spirituel » devant la nature ressemblera à celle de l'esprit libre ; il aura, dans sa sensibilité et son intelligence, les mêmes moyens d'information et d'action par rapport au monde extérieur. Seulement, chez lui, l'intelligence sera efficace par elle-même, tandis que chez l'être libre elle est efficace par autre chose, je veux dire, une volonté capable de s'opposer à elle et de la rendre parfois inefficace. Pour les déterministes, l'intelligence qui montre le but se confond avec la puissance qui y porte, la délibération intellectuelle avec l'indécision, le jugement du meilleur avec la détermination.

On objecte qu'un automate ne pourrait délibérer. « Ce qui est conçu comme indépendant du moi ne peut être l'objet d'une délibération ; nous ne délibérons pas sur le cours des choses extérieures, ni même sur la circulation de notre propre sang, qui ne dépend pas de notre liberté. » — C'est que nos idées sur la circulation du sang n'ont aucune influence directe sur cette circulation ; mais les idées que nous avons, par exemple, sur la nécessité de fuir le danger, sont parmi les causes qui déterminent le mouvement de nos membres ; et même, dans l'hypo-

thèse déterministe, nos idées et nos inclinations suffisent à produire nos mouvements. L'automate intelligent pourra donc aussi délibérer, et ce serait lui opposer à tort le sophisme paresseux que de lui dire : « Vos idées ne vous servent à rien, » puisqu'au contraire les idées sont ses ressorts et ont sur lui une puissance déterminante. La délibération est simplement l'instant où les motifs et les mobiles contraires se balancent dans son esprit.

Le caprice même, qui se réduit d'ordinaire au désir de mettre à l'essai son pouvoir sur soi, apparaîtra dans la conduite de l'automate comme dans celle de l'être libre, à la condition que la même idée traverse leur intelligence. Ils seront également, en présence d'un péril, capables de s'adresser cette question : « Si je restais?... Voyons si j'en aurais le pouvoir. » Somme toute, ils ne seraient pas plus paralysés l'un que l'autre, et les résultats seraient analogues; sauf l'accident imprévu par lequel la volonté indifférente choisirait précisément le contraire de toutes ses préférences intellectuelles et de tous ses sentiments. Hasard incompréhensible, et à coup sûr exceptionnel.

II. — Considérons maintenant les mêmes personnages dans leurs rapports avec d'autres êtres comme eux.

On a mille fois répété, depuis Aristote, que les menaces et les prières, les conseils et les ordres, n'auraient plus de sens dans l'hypothèse déterministe. « On n'adresse pas de prières, dit-on, au fleuve qui coule fatalement vers la mer ; on n'adres-

serait pas non plus de prières à l'automate de Vaucanson. » — Assurément; car le fleuve n'a ni oreilles ni intelligence, pas plus que l'automate de Vaucanson. La seule prière que l'ingénieur adresse à un fleuve pour l'empêcher de déborder, c'est une digue solide; mais si les eaux des fleuves entendaient et comprenaient ce qu'on leur dit, il suffirait de leur parler avec l'éloquence d'Orphée. Il est évident que nos paroles ne convaincraient pas un fleuve sourd, mais elles ne convaincraient pas davantage un homme sourd. Les déterministes connaissent, mieux encore que les autres, la loi qui veut qu'on proportionne les moyens à la fin, et qu'on emploie pour produire un effet les causes appropriées et déterminantes : on convainc une intelligence avec des raisons, et on persuade une sensibilité avec des sentiments. S'il y a dans l'être, outre ces deux facultés, une liberté d'indifférence capable de se déterminer d'une manière imprévue, on ne sera jamais complétement sûr de réussir; si au contraire cette liberté n'existe pas, on en sera sûr : voilà toute la différence, qui est ici à l'avantage du déterminisme.

On a voulu tirer un argument des paris. Aucun déterministe, dit-on, ne parierait mille francs que je ne lèverai pas le bras d'ici à un quart d'heure; je suis donc libre de lever le bras. — Sophisme paresseux. Personne ne pariera en effet, parce que les mille francs, ou simplement le désir de la contradiction, peuvent devenir une raison de lever le bras. Le déterministe ne saurait parier que son pari n'agira pas sur vous, puisqu'il croit au contraire à l'influence déterminante du motif le plus fort. —

Alors, dites-vous, on pourra parier à coup sûr que l'automate sera déterminé à lever le bras par le désir de gagner le pari. — Non ; car on ne connaît pas tous les motifs, et on n'en peut calculer la force. Le pari serait chanceux dans le cas de la nécessité comme dans celui de la liberté. Les automates pourraient faire entre eux des paris comme les hommes libres; ce serait l'équivalent de ceux que l'on fait aux jeux de hasard. Ces derniers ne supposent aucune liberté, ni dans les dés du joueur, ni dans sa main, ni même dans la force qui meut sa main ; car une machine qui lancerait les dés en l'air remplirait le même office et pourrait devenir aussi un objet de pari. Un résultat a beau être nécessaire, il laisse place aux conjectures quand nous ne connaissons pas toutes les données du problème; il y a alors indétermination, sinon dans les choses, du moins dans notre pensée. En revanche, quand nous opérons par la statistique sur des masses, et non sur des individus, le calcul redevient exact et la prévision presque certaine.

Pourrons-nous repousser également les preuves du libre-arbitre fondées, non plus sur la nécessité mathématique, mais sur la confiance même que nous avons dans la liberté de nos semblables, je veux parler de l'argument fondé sur les promesses et les contrats? Des intelligences déterminées par leurs idées pourraient-elles se lier entre elles par des promesses relatives à l'avenir? L'automate spirituel ne peut, ce semble, signer qu'un engagement ainsi conçu : « Mon idée dominante et mon désir domi-

nant sont aujourd'hui d'accomplir dans un an tel ou tel acte ; et je l'accomplirai effectivement, *à moins que* dans un an je ne sois dominé par une idée et un désir contraires. » Voudrait-on signer un pareil engagement?

— Nous le signerions tout aussi volontiers, répondront les déterministes, qu'un contrat qui serait l'œuvre d'une liberté indifférente. Car cette dernière, à son tour, devrait introduire dans son traité une clause non moins inquiétante : « En vertu de ma liberté d'indifférence, je veux aujourd'hui faire telle ou telle chose dans un an ; et je l'exécuterai en effet, *à moins que*, en vertu de la même liberté d'indifférence, je ne veuille en ce temps-là le contraire. » Voilà une part laissée au hasard qui vaut bien la part laissée au destin. Dans la détermination future de l'automate se trouve une *inconnue*, qui pour nous est indéterminée ; et dans la détermination future d'une liberté indifférente se trouve une inconnue, qui est indéterminée non-seulement pour nous, mais en elle-même.

Tant qu'on s'en tient à une liberté vraiment indifférente, il ne semble pas possible de répondre à cet argument. On n'y peut répondre qu'en montrant dans la liberté même une puissance capable de lier l'avenir au présent, de déterminer l'acte à venir par l'acte présent. C'est ce lien, en effet, que tout contrat suppose; plus il est invincible, c'est-à-dire plus le présent est déterminant par rapport à l'avenir, et plus le contrat est sûr. La question ainsi modifiée, les déterministes pourront-ils trouver, dans un contrat solennel, quelque chose qui lie l'avenir

au présent; et ce lien sera-t-il certain, ou seulement probable?

—Le lien capable d'enchaîner l'avenir, nous diront-ils, c'est le contrat lui-même, avec ses motifs, avec ses clauses, avec les sanctions extérieures et intérieures qui en suivent l'accomplissement ou la violation; retomberez-vous dans le sophisme paresseux, en déclarant inutiles ce contrat et ces conditions, qui ne peuvent pas ne pas jouer un grand rôle dans la production de l'acte à venir?

— Non sans doute, dirons-nous à notre tour; mais est-il bien vrai que le contrat fait en ce moment soit la cause réelle de sa réalisation future? N'est-il pas plutôt, comme cette réalisation, l'effet et le signe de notre volonté libre elle-même?

— Dans l'hypothèse déterministe, le contrat n'est aussi qu'un effet et un signe, mais c'est l'effet d'une idée et le signe de sa prédominance en moi.

— Reste à savoir si cette prédominance sera durable? Le savez-vous?

— Je le crois. Et vous, savez-vous de science certaine si vous voudrez encore dans un an et toute votre vie ce que vous voulez aujourd'hui? Vous le croyez d'une croyance plus ou moins voisine de la certitude, parfois même équivalente à la certitude dans la pratique, et voilà tout. Que de serments éternels qui n'ont duré que quelques années! Et pourtant ils étaient sincères. Que de vœux prononcés pour toute la vie et qui n'ont pu tenir jusqu'à la fin! Prenez garde de tomber dans l'idée mystique et trop souvent chimérique des théologiens, qui demandent au religieux l'abdication libre de sa liberté pour toute

sa vie, et à l'épouse conduite devant l'autel un serment d'esclavage jusqu'à sa mort. Nos lois ne sont déjà que trop empreintes de cette fausse conception qui, au lieu de demander la durée d'un lien à celle des idées et des affections, la demande à la prétendue puissance d'une liberté qui s'enchaîne. Voyez d'ailleurs combien ces lois ont peu de confiance dans l'immuable liberté, puisqu'elles l'environnent d'entraves et de menaces sociales, pour être plus sûres, en l'enchaînant elles-mêmes, de son immutabilité. La vraie théorie moderne des contrats est celle qui les juge tous résiliables sous certaines conditions déterminées; et cette théorie est vraie, parce qu'elle traite les hommes comme des hommes, non comme des saints, pour lesquels précisément les lois seraient inutiles. Votre théorie de la liberté, au contraire, nous a valu toutes les servitudes sociales et religieuses. On est allé jusqu'à engager, non-seulement sa propre liberté, mais celle de ses enfants et des enfants de ses enfants, au service d'une dynastie. Pour nous, nous demandons la stabilité des contrats et des institutions à la nature même des choses et à la force des idées vraies, non aux résolutions toujours révocables du libre-arbitre. Persuadez-moi en m'éclairant et en me donnant des idées justes, ce sera le meilleur moyen de m'enchaîner pour l'avenir. La science est immuable comme son objet, le vrai et le bien; c'est sur elle que nous fondons l'éternité de nos promesses et de nos engagements. Chercher un point d'appui ailleurs que dans les choses éternelles et dans la pensée qui les conçoit, c'est mettre sa confiance dans ce qui ne la mérite pas.

— Vous semblez confondre deux choses : le sujet qui pense et l'objet pensé. Rien ne m'assure que la constance qui est dans la vérité se trouvera aussi dans votre pensée ; car celle-ci est livrée à toutes les nécessités, et conséquemment à tous les hasards des influences extérieures ou intérieures ; elle ne sait pas si elle restera toujours la même à travers le temps et l'espace ; au contraire, ma volonté le sait. Quand je m'engage avec vous par une promesse, je m'engage aussi envers moi-même, et je me promets à moi comme à vous de rester le même pendant tout l'intervalle de temps qui séparera la promesse faite de la promesse accomplie. Ce temps, ma volonté le domine ; elle le tient sous sa puissance, avec toute la série des phénomènes qui peuvent y trouver place. Quels que soient les événements qui suivront ma promesse, quelque nombreux et divers qu'ils soient, cette série intermédiaire d'antécédents ou de conséquents ne comptera pour rien ; ma promesse sera l'antécédent immédiat et unique de sa réalisation : la même volonté qui l'a faite, l'exécutera. La liberté est donc la puissance de vouloir une même chose à des intervalles plus ou moins éloignés, indépendamment des phénomènes intermédiaires. Dès l'instant présent elle se fixe à elle-même une limite ou un but dans le temps encore à venir ; puis, demeurant identique pendant tout l'intervalle, elle manifeste cette identité à chacun des points intermédiaires, en résistant à toutes les causes qui tendraient à la faire dévier, en demeurant indifférente à tout ce qui n'est pas l'action promise. Par l'élan qu'elle s'est ainsi imprimé et dont elle mesure intérieurement l'énergie,

elle sait qu'elle atteindra le but sans que rien l'en détourne. Si vous rejetez avec quelque raison la liberté d'indifférence, vous sera-t-il aussi facile de méconnaître cette liberté vraie qui se fait à elle-même sa nécessité, et qui, après s'être donné un ordre, y obéit partout et toujours? « Ne va pas au sénat » dit Vespasien à Helvidius Priscus; et ce dernier répond : « Tant que je serai sénateur, « *il faut* que je me rende aux délibérations. — Vas-y, « mais n'y dis mot. — Ne me demande pas mon « avis, et je me tairai. — Il faut que je te le demande. « — Et moi, *il faut* que je te dise ce qui me paraît « juste. — Mais si tu parles, je te ferai périr. — « Quand donc t'ai-je dit que je fusse immortel (1)? » *Il le faut*, dit Helvidius; mais il devrait dire : *il le faut, parce que je le veux librement.*

— Ou plutôt *parce que je le comprends*, répliqueront les déterministes. Nous ne nions pas, en effet, comme vous nous en accusez, la distinction du sujet et de l'objet, de l'intelligence humaine et de l'immuable vérité; mais nous croyons que la vérité et la justice peuvent susciter dans la pensée qui les conçoit une puissance analogue à elles-mêmes et dont la durée, proportionnée à leur évidence, subsiste malgré tous les obstacles extérieurs. Notre automate est un théorème vivant, et ce théorème est une idée vivante; n'assimilez pas le mécanisme ou le dynamisme de la nature, si complexe dans ses causes et plus encore dans ses effets, aux ouvrages grossiers et fragiles de l'art humain. Si nos microscopes étaient aussi puissants à

(1) Arrien, *Dissertations*, II, 19.

pénétrer les délicatesses du cerveau humain que nos télescopes à sonder les profondeurs du ciel, qui sait si nous ne découvririons pas entre les mouvements astronomiques et les mouvements de la pensée une merveilleuse analogie? Peut-être notre cerveau est-il un firmament. Les étoiles qui sont au-dessus de nos têtes nous envoient, des extrémités du ciel, une traînée lumineuse qui nous révèle leur présence; depuis combien de temps ce rayon tremblant, qui semble toujours prêt à s'éteindre, est-il en marche à travers l'infini? Les siècles passent, et le foyer même dont il est parti peut s'obscurcir; lui, il continue de vibrer avec une vitesse dont nul obstacle ne peut arrêter l'élan. Et vous voudriez que les plus lumineuses de nos idées, celle de la justice, celle de la vérité, fussent impuissantes à persévérer dans une tête humaine pendant la vie entière? De même que le rayon de l'étoile semble s'être promis de traverser l'immensité et la traverse en effet, ainsi le sage se promet à lui-même de traverser en droite ligne, dans son élan vers le bien, l'espace entier de la vie, et, s'il le faut, l'éternité. Aurez-vous moins de confiance dans cet invisible élan de la pensée que dans le mouvement de la lumière visible? Les grandes idées sont des centres immuables d'attraction autour desquels gravitent toutes nos autres pensées et tous nos actes. La seule différence entre les divers individus, c'est que, chez les uns, c'est encore un chaos où la lumière est diffuse, où les mouvements semblent déréglés; chez d'autres, malgré des perturbations passagères, c'est un petit monde où règnent déjà, comme dans le grand, un

ordre et une harmonie qui eussent charmé Pythagore. Cette harmonie durable, dont l'homme juste a le sentiment et le spectacle intérieur, ira se communiquant d'une intelligence à une autre, comme d'une sphère plus éclairée à une région plus obscure, jusqu'à ce que tout resplendisse enfin des mêmes clartés.

— Je veux bien que ma tête soit un firmament, pourvu que vous reconnaissiez le libre esprit qui anime et agite la masse de ces mondes, et qui y réalise les prodiges d'une mécanique plus céleste que celle même du ciel. Mais, si vous refusez de reconnaître ce foyer inépuisable de la volonté consciente et toujours sûre d'elle-même, vous finissez par placer en dehors de nous, quoi que vous puissiez dire, la dernière garantie des contrats ou des promesses; et quelque probabilité que vous laissiez à ces contrats, vous ne leur laissez pas une certitude absolue. Dans l'hypothèse de la liberté, il est vrai, nous ne sommes pas certains que le contractant accomplira effectivement le contrat; mais s'il ne l'accomplit point, nous ne dirons pas comme vous qu'il n'a pas *pu*, nous dirons qu'il n'a pas *voulu*. D'après vous, le moyen indispensable peut manquer à l'agent; selon nous, ce moyen ne manque jamais, parce qu'il ne fait qu'un avec l'agent lui-même. Supposez toutes les autres conditions changées, il y en a une qui, selon nous, ne peut l'être; et cette condition suffisante par elle seule, c'est la puissance de vouloir encore ce qu'on a une fois voulu et promis.

— Eussiez-vous raison dans la théorie, il ne s'agit maintenant que de la pratique. Or, à ce point de vue, nous finissons par admettre tous les deux un

moment où la série des faits à venir devient douteuse. Pour vous, la libre puissance de vouloir se bifurque bientôt, et vous n'êtes plus certains de la voie que prendra la volonté ; vous avez seulement des probabilités considérables. Mais ces probabilités subsistent également dans notre déterminisme, et c'est d'après elles que se guide la pratique, non d'après la nature absolue de la volonté. Qu'on place le point d'interrogation devant le *pouvoir* ou devant le *vouloir,* les autres éléments de la question demeurent pratiquement analogues. Il faut toujours faire un acte de confiance en soi ou en autrui; vous avez confiance dans la volonté, et moi dans l'intelligence; pour vous comme pour moi, cette confiance vient en définitive de ce que nous avons le sentiment d'une puissance acquise, d'une habitude contractée, d'un développement accompli et comme d'une vitesse durable. —

Il serait plus vrai de dire, en dernière analyse, que les deux doctrines adverses constatent également dans l'homme une puissance consciente de soi, mais l'expriment de deux façons opposées. D'après les partisans de la liberté, puissance exempte de contrainte, nous avons conscience de ce que nous *pouvons* faire, par exemple tenir une promesse; d'après les partisans de la nécessité ou de la contrainte subie, nous aurions conscience de ce que *nous ne pouvons pas faire,* par exemple manquer à cette promesse. La notion de la nécessité semble donc plus négative que positive; elle implique plutôt le sentiment d'une impuissance que d'une puissance. Dès lors, cette prétendue nécessité par impuissance ne

serait-elle pas l'expression détournée d'une puissance directe et positive qui est la liberté même? Nous aurons à le rechercher plus tard. En ce moment concluons que, dans les promesses ou dans les contrats, nous agissons sous l'idée, plus ou moins franchement reconnue, d'un pouvoir que nous nous attribuons par rapport à l'espace et au temps, d'une indépendance dont nous dotons notre nature intérieure en face de l'extérieur. Les uns appellent cette sorte de délivrance une heureuse nécessité par laquelle triomphe l'idée, les autres y voient la liberté; et ces deux choses, dans la pratique, finissent par nous inspirer une confiance analogue, sinon identique.

III. Si les hommes, dans l'hypothèse de la nécessité, sont capables d'engagements, de promesses, de contrats, et d'une confiance mutuelle toujours limitée par quelque défiance, il en résulte qu'ils peuvent vivre en société et sous des lois civiles et politiques plus ou moins régulières. Les mobiles sensibles ou intellectuels produiraient le même effet sur les automates humains que les forces attractives ou centripètes sur les éléments matériels, et les systèmes sociaux seraient l'équivalent des systèmes cosmiques. L'instinct même de la conservation concourrait avec les penchants sympathiques pour rapprocher les hommes : des mécanismes intelligents et sensibles auraient bientôt compris la nécessité de s'unir contre les périls qui les menacent. De là la société civile, qui peut être considérée comme une vaste société d'assurance contre les risques qu'un

homme court de la part de ses semblables. Ces risques sont l'objet d'un contrat d'assurance tacite ou explicite par lequel les hommes s'engagent à unir leurs forces contre le péril commun. L'utilité et l'efficacité de ce contrat était facile à reconnaître, même pour les hommes les plus sauvages, tandis que l'utilité de l'assurance contre les risques venant de la nature se fonde sur de longs calculs mathématiques et statistiques.

C'est donc par un nouvel abus du sophisme paresseux qu'on a voulu voir dans l'existence des lois sociales une preuve suffisante du libre-arbitre. — « On ne fait pas de lois, dit Aristote, pour les animaux ou pour des automates soumis à la nécessité (1). » — En effet, les lois resteraient sans action sur des êtres sans intelligence; mais pour les êtres intelligents elles sont des causes et des moyens de détermination, dont la puissance est plus infaillible encore sans le libre-arbitre qu'avec la résistance possible du libre-arbitre. — Les *lois* servent à formuler, dans les sociétés modernes, les conditions du contrat d'assurance mutuelle; les impôts sont la prime d'assurance fournie par chacun pour contribuer à l'exécution du contrat; et cette exécution par voie de contrainte est ce qu'on nomme la *sanction*.

Les sanctions légales ont aussi été considérées comme des preuves du libre-arbitre. C'est que, dans l'analyse de la pénalité, on mêle d'ordinaire aux idées sociales des idées morales et religieuses qui

(1) Voir ces objections reproduites aussi par Jouffroy, *Cours de droit naturel*, t. I.

présupposent la chose en question, à savoir la liberté même. En jugeant les actes contraires à l'ordre social, on a trop souvent la prétention d'apprécier plus ou moins exactement la part de la liberté individuelle, et on croit que la mauvaise volonté de l'accusé est la seule justification possible de la pénalité. — La seule justification absolue et suprême, oui peut-être; mais si, dans l'hypothèse déterministe, les relations naturelles des choses rendent nécessaire l'emploi de la force contre des individus plutôt malheureux que coupables, si elles nous obligent à défendre l'intérêt de tous contre les violences de quelques-uns, est-ce l'homme qu'il faut accuser? n'est-ce pas plutôt Dieu même ou le principe, quel qu'il soit, d'où dérive le mal dans l'univers? Sans se hasarder dans des considérations métaphysiques, les déterministes peuvent justifier la peine au point de vue humain; et cette justification purement sociale n'a pas besoin de remonter jusqu'à l'absolu des choses, car elle résulte des rapports sociaux tels qu'ils existent en fait.

On fondait autrefois la pénalité sur le principe tout métaphysique d'expiation, dont les deux termes, le libre-arbitre et le bien en soi, sont pour ainsi dire deux absolus. Qu'en résultait-il? — Si d'une part notre libre-arbitre est assez absolu pour faire le mal avec le plein pouvoir de faire le bien, et si d'autre part le bien en soi commande absolument à la volonté, on en pouvait conclure la nécessité d'une expiation pour rétablir entre la mauvaise volonté et le bien un ordre de dépendance rationnel. De là les expiations divines de l'autre vie; on allait jusqu'à les conce-

voir éternelles au cas où la mauvaise volonté serait éternelle elle-même, bien plus, au cas où elle serait passagère. L'introduction de ces idées théologiques dans les lois sociales ne pouvait produire que les plus fâcheux résultats. Les juges humains, parlant au nom de Dieu, croyaient devoir pénétrer et dans l'absolu de la volonté individuelle, pour en mesurer la malignité, et dans l'absolu de la volonté divine, pour en appliquer les justes décrets; en outre l'expiation, et par suite la pénalité, devant être proportionnelle au crime, on était conduit à inventer des variétés de peines et des raffinements de supplices. C'est ce qui ne peut manquer d'arriver dès qu'on prétend se substituer à la justice absolue de Dieu et à la liberté absolue de l'homme. Nous comprenons aujourd'hui que, si ces deux absolus existent, ils nous sont du moins inaccessibles. Nous ne devrions donc plus prétendre, dans nos lois pénales, appliquer le principe d'expiation ; car, si nous n'avions d'autre principe à invoquer que l'immoralité absolue de la mauvaise volonté et la justice absolue de la peine, nous serions entièrement désarmés envers les coupables (1).

Les vraies raisons de la pénalité sociale sont les

(1) Platon prête à Protagoras ces paroles fort raisonnables : « Personne ne châtie ceux qui se sont rendus coupables d'injustice par la « seule raison qu'ils ont commis une injustice, à moins qu'on ne punisse d'une manière brutale et déraisonnable. Mais lorsqu'on fait « usage de sa raison dans les peines qu'on inflige, on ne châtie pas à « cause de la faute passée, car on ne saurait empêcher que ce qui est « fait ne soit fait; mais à cause de la faute à venir, afin que le coupable n'y retombe plus et que son châtiment retienne ceux qui ne « seront témoins. »

raisons de défense et de conservation sociale; or ces raisons sont admises par les partisans comme par les adversaires du déterminisme. Ainsi Platon n'était nullement en contradiction avec lui-même, lorsqu'il admettait à la fois la négation du libre-arbitre et le sévère maintien des peines sociales. Dans cette hypothèse, les actes de méchanceté, considérés en eux-mêmes, changent sans doute d'aspect ; mais leurs rapports extrinsèques ne changent pas. Supposez deux hommes qui voient les mêmes objets dans le même ordre relatif ; seulement l'un voit tout d'une certaine couleur, l'autre d'une couleur différente : les rapports demeurant les mêmes, ces deux hommes s'entendront parfaitement dans la pratique. Platon et Aristote châtient également l'injustice : Platon éprouve de la pitié et une sorte d'horreur esthétique, comme à la vue d'un monstre ou d'un fou ; Aristote éprouve de l'indignation contre l'individu, et une horreur à proprement parler morale ; malgré cela, ils agissent de même et sont aussi logiques l'un que l'autre. En effet, les animaux ne sont pas libres, et cependant l'homme les châtie ; si même ils sont dangereux et incorrigibles, nous les condamnons à mourir. L'homme vicieux est celui dans lequel les penchants de l'animal l'ont emporté sur la raison. Pour le ramener au bien, il faut d'abord, suivant Platon, essayer de l'éclairer. Si ses yeux sont fermés à la lumière, il faut le châtier ; car la douleur est propre, soit à réveiller la raison endormie, soit à la remplacer par une crainte salutaire : en châtiant la *bête*, on rend à l'âme sa liberté. Enfin, si la persuasion et la peur sont également impuissantes sur

l'âme corrompue, il faut renoncer à la guérir : dans ce cas, on se délivre de l'homme vicieux comme d'une bête sauvage ; on le frappe avec un sentiment d'horreur mêlé de regret et de pitié. Loin de rendre les lois inutiles, la négation du libre-arbitre, fût-elle absolue, les rend plus nécessaires et plus infaillibles que jamais. Si vous éclairez l'intelligence ou faites impression sur le cœur, n'agirez-vous pas infailliblement sur la conduite? or, la loi est propre à éclairer l'intelligence et à émouvoir le cœur : c'est une force qu'une bonne éducation rendra irrésistible (1).

On objecte que la peine a pour fondement la responsabilité, qui est nulle dans le déterminisme. Mais il faut distinguer entre la responsabilité sociale, qui suffit à la pénalité sociale, et la responsabilité métaphysique ou morale, dont Dieu seul pourrait être le juge. Une chose contraire à la conservation de la société est accomplie par vous; vous en avez conscience, vous en connaissez les résultats fâcheux pour autrui, et cette connaissance ne suffit pas pour vous en détourner; devez-vous alors vous étonner que les autres suppléent à cette insuffisance par des moyens de contrainte et d'intimidation? C'est à vous qu'on s'en prendra, puisque le mal exécuté au dehors existe d'abord en vous et dans l'intimité de votre âme. Quand vous êtes malade, n'est-ce pas à vous qu'on administre des remèdes souvent très-douloureux? Et si votre maladie est dangereuse pour les autres, le législateur va-t-il la laisser suivre son cours,

(1) Voir notre *Philosophie de Platon*, t. Ier, p. 407 et suiv., et l'interprétation que nous avons donnée de plusieurs passages des *Lois*, qui avaient semblé contradictoires.

surtout quand il existe des remèdes ? Vous voyez bien qu'il y a toujours en ce sens imputabilité à l'individu. En vous punissant, d'ailleurs, mon but n'est pas réellement de vous punir, mais de vous guérir, ou au moins de me défendre et de vous mettre dans l'impossibilité de nuire aux autres. Je rétablis l'ordre dans votre intelligence, dans toutes vos facultés, en vous faisant comprendre votre erreur et la laideur de vos vices : qu'avez-vous à dire ? Que vous méritez l'indulgence et la pitié ? Je vous l'accorde ; mais, malgré cette pitié et à cause d'elle, je m'efforce de vous guérir par la souffrance ; sans compter que ma pitié à l'égard de vos semblables m'entraîne également à vous châtier, si aucun autre moyen ne réussit.

Même au sein de l'involontaire, il y a une distinction possible entre ce qui est imputable en un certain sens à l'individu, conséquemment punissable, et ce qui ne lui est imputable sous aucun rapport. Par exemple, l'injustice et l'ignorance simple sont dans le fond involontaires. Mais, dans l'ignorance, le mal est extérieur pour ainsi dire à l'individu, puisqu'il est simplement l'impuissance des moyens tendant à leur fin sans l'atteindre ; la fin est hors de l'âme, et le rapport des facultés à cette fin est extrinsèque. On ne peut donc ici porter une correction violente dans le sein même de l'individu ; ce qui ne servirait absolument à rien et n'augmenterait pas la puissance naturelle de l'âme. On guérit un boiteux et un difforme par la gymnastique, non par des corrections. L'injustice, au contraire, est un trouble accidentel, tout intérieur, qui résulte d'un renversement d'ordre dans les rapports mutuels des facultés et dans leur hiérarchie.

Quoique cette maladie morale soit toujours involontaire pour le déterministe, et se réduise même en dernière analyse à une certaine espèce d'ignorance, la cause ici n'en est pas moins intrinsèque; comment donc la guérir? En agissant par la correction et la douleur sur ces facultés mêmes qui entrent en lutte. Le désir, dit Platon, contrarie l'opinion du bien, parce que le plaisir le séduit; le correcteur vous fait éprouver de la peine pour rétablir l'équilibre: dès lors la crainte de la peine compense l'amour du plaisir, et l'ordre reparaît. C'est comme une révulsion médicale. On vous traite par le fer et le feu, et on ne recule pas devant les moyens violents pour remédier à la violence intime de la maladie; le mal artificiel guérit le mal qui s'était produit naturellement. C'est la théorie que Socrate lui-même expose dans le *Gorgias*, et qu'on retrouve dans la *République* et les *Lois*. Cette différence d'imputabilité entre l'ignorance et l'injustice ne les empêche pas, encore une fois, d'être toutes les deux involontaires; seulement les causes sont tantôt intérieures, tantôt extérieures (1).

(1) Pourquoi, demande M. Cousin, ne punissons-nous pas aussi bien ceux qui agissent sans connaissance de cause, que ceux qui savent ce qu'ils font? — Remarquons-le d'abord, l'ignorance n'est pas toujours une excuse aux yeux de nos juges; par exemple, l'ignorance de la loi n'est prise que pour une circonstance atténuante: on veut par là exciter les citoyens à se tenir au courant de ce qui les concerne. Quant à cette ignorance complète qui consiste à ne pas même savoir ce qu'on fait, à agir sans aucune connaissance de cause, elle enlève en effet la responsabilité légale, et pour le déterministe comme pour le partisan de la liberté. Punir un homme pour un acte accompli dans de telles conditions, serait perdre son temps et ressembler à l'enfant qui bat la porte où il s'est heurté; ce serait en outre choquer et corrompre la raison publique, en ne distinguant point un dommage inconscient et passager d'un dommage prémédité et tendant à se reproduire, un ac-

En définitive, la responsabilité sociale dans le déterminisme n'est pas morale , mais physique : c'est simplement le point d'application sur lequel la société doit agir pour produire l'effet qu'elle cherche. Dès que ce point d'application est dans l'individu, il y a responsabilité.

Du reste, la question de la responsabilité n'est plus alors qu'une question d'efficacité relative, non de légitimité absolue. Ce n'est pas que la pénalité ne soit encore légitime dans le déterminisme ; mais elle ne l'est que relativement à l'intérêt majeur de la défense sociale.

Reste donc à savoir si cet intérêt majeur est juste, et s'il constitue un véritable droit de conservation ou de défense ; car on ne peut éliminer de la pénalité cette grande idée du droit que présuppose l'ordre social. Le déterminisme et la doctrine de la liberté, d'accord sur la question des faits sociaux et sur celle

cident sans portée d'une maladie qui atteint le fond même de l'âme. Non que la préméditation du mal implique la liberté pour le déterministe; loin de là, c'est une servitude, et une servitude bien plus dangereuse pour autrui que celle de l'ignorance pure et simple : mais le danger même appelle ici des précautions appropriées. Pour des raisons semblables, la folie se distingue de l'injustice et doit être traitée autrement par le législateur. Les châtiments ne serviraient à rien pour un fou, et ne l'empêcheraient pas de retourner à sa manie ; encore se sert-on de corrections envers les fous comme envers les animaux. — Au contraire, pour cet autre genre de folie, bien distinct d'ailleurs, qui pousse au meurtre ou au vol, la punition peut être efficace : on peut corriger l'individu, soit en l'intimidant, soit, ce qui vaudrait mieux encore, en l'instruisant. La peine est en même temps un moyen d'intimidation pour les autres hommes. L'emploi de la force matérielle et de la persuasion intellectuelle comme moyens répressifs, et la diffusion de l'instruction dans toutes les classes de la société comme moyen préventif, sont donc rationnels dans l'hypothèse du déterminisme non moins que dans celle de la liberté; ici encore la conciliation est possible.

des intérêts sociaux, pourront-ils s'accorder jusqu'au bout sur la question des droits sociaux? Suivons pas à pas les deux systèmes, sans rien préjuger; ne parlons pas encore de droit absolu et de moralité absolue; ne faisons usage que des éléments qui jusqu'ici ont paru communs aux deux doctrines, et cherchons s'ils pourront nous suffire.

IV. — Libres ou non, nous sommes des êtres intelligents, par conséquent doués d'expérience et de raison. Nous demanderons donc à nos lois et à leurs sanctions d'être non-seulement efficaces, mais raisonnables : il faut que celui même qui est frappé puisse, en écoutant sa raison au lieu d'écouter sa passion, être d'accord avec la raison du juge qui le frappe. Au rapport d'inégalité entre la force et la faiblesse doit succéder ce rapport d'égalité qui existe entre une raison et une autre, entre une intelligence qui convainc et une intelligence qui est convaincue. Sans cela, les lois des êtres intelligents seraient en tout semblables aux lois des êtres matériels, chez qui ne règne d'autre droit que le droit du plus fort.

Quelle est donc la raison valable et suffisante qui doit faire accepter à tout être intelligent les lois sociales avec leurs sanctions, et qui peut appuyer l'action physique sur une conviction intellectuelle?

Les motifs d'intérêt, général ou particulier, ne semblent pas impliquer l'idée de liberté; aussi est-ce d'abord à ces motifs que les déterministes font appel pour montrer que les lois, réellement efficaces, sont rationnellement intelligibles. La jurisprudence et la politique des déterministes, comme leur morale,

sont généralement l'utilitarisme ; et l'*utilité* se traduit pour eux, en dernière analyse, par le *bonheur*. « Le « principe général auquel toutes les règles de la « pratique devraient être conformes, dit M. Stuart « Mill (1), le critérium par lequel elles devraient être « éprouvées, est ce qui tend à procurer le bonheur « du genre humain, ou plutôt de tous les êtres sen- « sibles ; en d'autres termes, *promouvoir le bonheur* « est le principe fondamental de la téléologie. »

Nous ne sommes point encore obligés d'accorder que le bonheur universel soit, à tous les points de vue et pour l'individu même, la fin suprême et le souverain désirable. Ce que nous accorderons simplement aux déterministes, c'est que le bonheur du genre humain est une chose réellement désirée et rationnellement désirable, au moins pour le genre humain lui-même, considéré par opposition à l'individu. En fait, les hommes, quand ils se conçoivent comme membres d'une société et non comme individus, voient dans le bonheur social une fin désirable et la désirent effectivement. Supposons que les automates spirituels soient capables d'abstraction et de généralisation, et qu'ils puissent abstraire les particularités de leur nature individuelle pour considérer le genre humain auquel ils appartiennent. Le désir du bonheur, se retrouvant dans chaque individu, sera attribuable au genre, et les individus, divers sous une multitude d'autres rapports, deviendront semblables à ce point de vue ; ils seront même identiques et égaux les uns aux autres dans cette abstraction d'êtres désirant le

(1) *Logique*, II, 559.

bonheur. De même, en géométrie, tous les triangles, différents par une multitude de propriétés, sont identiques dans cette abstraction de figures terminées par trois lignes droites ; et ce qui découle nécessairement de ce caractère abstrait, étant applicable à l'un, est applicable à l'autre. Si, par exemple, il en découle la conséquence que les trois angles vaudront deux droits, on pourra dire que tous les triangles sont égaux devant la loi des deux angles droits. C'est qu'on les considère seulement comme figures planes et rectilignes à trois angles, et qu'on suppose écarté tout ce qui pourrait empêcher et neutraliser les conséquences de cette hypothèse. Admettons donc que les automates spirituels se considèrent abstractivement comme une collection d'êtres qui tendent au bonheur suivant des lois nécessaires ; ils pourront tirer les conséquences de cette notion indépendamment de toutes les considérations étrangères. Le problème social sera alors pour eux le suivant : — Le bonheur collectif étant supposé la fin la plus désirable pour une collection d'êtres intelligents et sensibles, par quels moyens atteindre cette fin, par quelles causes ou conditions produire nécessairement l'effet désiré ? — C'est là un problème de statique et de mécanique sociale, que peuvent tenter de résoudre l'observation expérimentale et la déduction rationnelle, tout comme une question de ce genre : — Étant donné un système de points matériels, animés de mouvements désordonnés, comment leur imprimer une direction parallèle ou les faire graviter vers un point unique ?

En cherchant la solution de ce problème, on ne

tardera pas à reconnaître que le but désiré, c'est-à-dire le bonheur de tous, ne pouvant être immédiatement ni entièrement atteint, doit se traduire dans la réalité présente par le bonheur du plus grand nombre ou le bonheur général, qui ne peut être la satisfaction simultanée de tous les individus.

En outre, le bonheur général ne peut produire, dans chaque individu, la satisfaction complète et simultanée de tous ses désirs; sous ce rapport aussi, une minorité de désirs doit être présentement sacrifiée à la majorité, comme une minorité d'individus à la majorité. La *puissance* du levier social rencontrera donc toujours une *résistance*. La jurisprudence et la politique consisteront dans les moyens les plus propres à diminuer progressivement cette résistance, et à réduire le plus possible la quantité de sacrifice ou d'abnégation nécessaire au bonheur général.

Il existe deux grands moyens d'action capables de concourir à la fin proposée : l'action collective ou autorité, et l'action individuelle ou liberté, au sens purement civil et politique. Cela revient à dire que les conditions les plus efficaces du bonheur général sont tantôt dans le mécanisme collectif, tantôt dans le mécanisme individuel. Arrivez-vous à reconnaître que ce dernier, quand on le laisse agir par ses propres ressorts, donne les meilleurs résultats, pourvu que les ressorts dominants soient une intelligence instruite et une sensibilité sympathique; vous en conclurez que la part de la contrainte collective doit diminuer de plus en plus, à mesure qu'augmente l'instruction et l'éducation des individus; aux motifs de contrainte

extérieure et physique vous préférerez les motifs de contrainte intérieure et intellectuelle, comme plus efficaces en théorie et en pratique : votre jurisprudence et votre politique seront alors libérales. Ce libéralisme ne sera pas fondé sur le respect du libre-arbitre, conçu comme inviolable tant qu'il ne viole pas l'égale liberté d'autrui ; il sera fondé sur un simple rapport de causes à effet et de moyens à fin. Les règles de la jurisprudence et de la politique ne feront que formuler ce qui est le plus logique et le plus utile au point de vue social. Abandonner les automates individuels à leurs ressorts intérieurs, sous la condition exigible qu'ils s'instruisent, tel sera, dans cette hypothèse, l'intérêt bien entendu des gouvernants et des gouvernés. L'intérêt d'un horloger n'est-il pas que ses horloges n'aient point toujours besoin d'être remontées, et qu'une fois montées elles marchent seules, en s'accordant avec les autres le plus longtemps possible? Dans la société, telle que les déterministes la conçoivent, les horloges elles-mêmes, c'est-à-dire les citoyens, peuvent parvenir à comprendre cet intérêt collectif; elles confieront alors aux plus *justes* d'entre elles le soin de régler et de gouverner les autres; mais, quoique gouvernants et gouvernés soient horloges, les conséquences politiques ne changeront pas pour cela, et le ressort intellectuel devra toujours être préféré aux autres par les gouvernants, comme le plus solide et le plus durable. Si par exemple l'économie politique démontre que le moyen le plus efficace de la richesse sociale est la liberté économique, il sera toujours préférable que la production, la distribution et la consommation

soient abandonnées le plus possible au libre jeu des intelligences individuelles. Les législateurs, représentants de la collection sociale, devront rechercher, en généralisant cette méthode, quelle est pour la collection la fin la plus désirable de toutes ; puis le moyen le plus près de cette fin, par cela même le plus désirable après elle, et ainsi de suite, en redescendant l'échelle des moyens et des fins. Par là la science sociale sera construite.

Supposons maintenant que, grâce au progrès des lumières, le bonheur général soit reconnu par les individus mêmes comme la fin la plus désirable, ils ne pourront pas ne pas la désirer ; et si en outre ils connaissent les meilleurs moyens d'y atteindre, on les verra nécessairement réaliser dans leur conduite l'ordre de moyens et de fins déterminé par la science. On pourra même prédire leurs actions et les divers intermédiaires par où ils passeront, comme on prédit la marche d'un mobile quand on connaît le point de départ, le point d'arrivée, la direction et l'intensité de la force dominante.

Cette conformité parfaite des désirs individuels avec l'intérêt de tous n'étant qu'un idéal, il y aura toujours des désaccords partiels, des crimes et délits. Mais la conduite de la société, en réprimant ces délits, sera logique, parce qu'elle sera conforme à la vraie méthode pour atteindre le bonheur ; et c'est seulement, comme on le voit, dans cette logique que les déterministes peuvent placer la justice sociale ou le droit social, réduits ainsi à un intérêt majeur ou à un objet majeur de désir. L'individu, contraint d'obéir à la loi et puni pour y avoir désobéi, com-

prendra que la société agit logiquement à son égard; et tant qu'il se considérera lui-même abstractivement, comme appartenant au genre humain, il trouvera son châtiment rationnel. C'est là l'espèce de droit compatible avec le déterminisme.

Par malheur l'homme n'est pas seulement une unité abstraite de la collection sociale : il a un *moi* et une individualité propre. Si d'une part, comme appartenant au genre, il désire le bonheur général; d'autre part, comme individu, il désire son bonheur individuel. Les actes contraires aux lois, illogiques au premier point de vue, peuvent donc redevenir logiques à un point de vue différent. Lequel des deux intérêts ou des deux bonheurs, laquelle des deux logiques doit céder à l'autre? de quel côté est le droit? Est-ce du côté de la société, parce qu'elle est plus forte? Mais cette force n'est point un droit véritable; car si l'individu réussit à être plus fort que la société, le droit passera de son côté. Le droit appartient-il à la société parce qu'elle est le nombre? Mais le nombre, considéré seul, n'est qu'une force, une quantité plus grande qu'une autre. — Précisément, dites-vous : une quantité supérieure de bien est un bien plus grand et un droit. — Mais par là vous reconnaissez que ce qui donne du prix au nombre, c'est ce dont il est formé; ce qui rend la quantité précieuse, c'est la qualité de ses éléments. Qu'y a-t-il donc dans l'individu de précieux et d'inviolable qui se retrouve dans les autres, qui se retrouve dans la société tout entière, et qui constitue le droit? Qu'y a-t-il, en un mot, qui nous impose un devoir de

respect ; et cette idée même de devoir peut-elle se comprendre dans le déterminisme ?

Toutes ces questions demeurent insolubles si on ne descend pas du point de vue social, purement utilitaire et eudémonique, au point de vue moral et individuel. Les rapports sociaux ne sont explicables et complétement justifiables que par les rapports moraux, comme la légalité par la légitimité. Le problème recule donc de la sphère extérieure dans le monde intime de la conscience, où nous devons chercher les derniers fondements des droits ou des devoirs sociaux, et, en général, de toute la vie pratique. Nous verrons si, dans ce domaine, peut subsister jusqu'au bout l'accord ou l'équivalence du déterminisme et du libre-arbitre.

CHAPITRE III.

RECHERCHE D'UNE CONCILIATION DU DÉTERMINISME ET DE LA LIBERTÉ DANS L'ORDRE MORAL.

I. Possibilité d'un accord sur les séries de moyens et de fins secondaires par lesquels peut être atteinte la fin morale.

II. Jusqu'à quel point la conception de la fin suprême ou du bien est-elle modifiée par les différentes manières de concevoir la volonté?

III. La morale idéale, une fois construite, peut-elle être réalisée par la volonté dans l'hypothèse déterministe?

Selon la doctrine la plus répandue, la négation du libre-arbitre serait la négation de toute morale. Cependant les plus illustres représentants du déterminisme ont été en même temps les moralistes les plus austères, depuis Socrate, Platon, les Stoïciens et les Alexandrins, jusqu'aux calvinistes et aux jansénistes. Dire avec Jouffroy que c'est là l'inévitable contradiction de la pensée et du cœur, de la spéculation et de la moralité, c'est admettre une raison peu valable quand il s'agit des plus puissants logiciens de la philosophie ou de la théologie. Il est plus probable que, dans la sphère de la moralité comme dans les autres, les doctrines rivales ont des points communs et peuvent se concilier dans une certaine mesure. Essayons de pousser cette conciliation aussi loin qu'il est possible, afin de circonscrire de plus en plus la question par ces opérations successives, à l'exemple des tacticiens qui, par une série de cercles parallèles

et concentriques, enveloppent peu à peu la place au centre de laquelle ils veulent pénétrer.

I. — Supposons que les déterministes et les partisans de la liberté soient d'accord sur l'ordre des choses désirables ou des fins; pourront-ils s'accorder sur les moyens qui y conduisent? — Rien, ce semble, n'empêche cet accord. Voici, par hypothèse, une fin désirée, le soulagement de la misère, et une volonté qui la désire; il s'agit de s'entendre sur la série intermédiaire de moyens par laquelle la volonté pourra atteindre sa fin, sur la ligne que devra suivre le mobile donné, et dans des circonstances données, pour parvenir au but. On ne se demande pas quelle est la nature absolue de la volonté qui désire, ni la valeur absolue de la fin désirée : la volonté peut être libre et se donner à elle-même l'impulsion, ou au contraire l'avoir reçue d'ailleurs; la fin peut ne pas être désirable, ou ne pas être la plus désirable. Mais, ces questions une fois réservées, rien n'empêche les doctrines adverses de déterminer scientifiquement et pratiquement les intermédiaires. Pour les déterminer scientifiquement, on regardera la fin proposée (par exemple la diminution de la misère) comme un effet dont il faut découvrir les conditions ou causes. Cette détermination sera ici demandée à plusieurs sciences particulières, principalement à la psychologie et à l'économie politique. On leur empruntera les théorèmes dans lesquels elles déduisent de certaines causes et conditions, comme effet et conséquence, la diminution de la misère; puis on distinguera, parmi

ces conditions, celles qui sont en notre pouvoir et réalisables pour nous : par exemple tel genre d'instruction et d'éducation, telle espèce de charité privée ou publique, telles institutions économiques, telles ou telles sociétés de secours, etc. Les théorèmes des diverses sciences, groupés dans l'ordre le plus convenable pour la réalisation de l'objet particulier qu'on se propose, deviendront des moyens ou des règles pratiques; et la réunion de ces règles, indépendantes des systèmes sur le libre-arbitre, ressemblera aux cartes qui, résumant les travaux de la science, indiquent par quelle voie on va d'un point à un autre de la terre, quel que soit d'ailleurs le système de locomotion.

On peut mieux comprendre maintenant pourquoi nous avons trouvé les partisans du libre-arbitre d'accord avec ceux de la nécessité dans toutes les questions qui ne roulent pas sur la nature absolue de la volonté active, et sur la valeur absolue des fins poursuivies par elle. L'un et l'autre système, en effet, admet que des causes spéciales sont nécessaires pour produire un effet spécial; vouloir la fin ne suffit pas : il faut encore vouloir les moyens appropriés, et pour cela les connaître. Or, c'est là vraiment le domaine du déterminisme, où les partisans de la volonté libre sont eux-mêmes obligés de descendre; car, quelque inconditionnée que soit d'après eux la volonté dans l'acte du vouloir, elle est toujours conditionnée dans l'accomplissement de ce qu'elle a voulu. La série intermédiaire des conditions théoriques, qui, à un autre point de vue, sont des moyens pratiques, sera donc toujours déterminée, et déterminée de la même

manière dans les divers systèmes. Les philosophes, après s'être représenté différemment la cause initiale, la poseront une fois pour toutes sous le nom de volonté *libre* ou de désir *nécessaire*, sans la faire de nouveau intervenir dans le détail des événements. De même les théories métaphysiques sur la cause du monde ne changent rien à la conception scientifique du monde lui-même, tant qu'on ne fait pas intervenir de nouveau et miraculeusement, comme un *deus ex machinâ*, la Providence ou la Nature.

II. — Passons des moyens à la fin morale, et cherchons jusqu'à quel point la conception du bien est modifiée par les différentes manières de concevoir la volonté, c'est-à-dire la cause initiale d'où part tout le mouvement intérieur.

Les partisans et les adversaires de la liberté entendent également par fin un bien conçu et désiré qui exerce sur nos actes une influence, déterminante ou non déterminante. Les uns et les autres peuvent également concevoir une fin qui serait intelligible et désirable pour elle-même et non pour autre chose, une fin vraiment finale : le bien ou le meilleur, τὸ ἀγαθὸν, τὸ ἄριστον. Ce superlatif absolu est comme la limite, idéale ou réelle, de la courbe décrite par notre raison et notre cœur ; nous appelons cette limite la perfection ; on l'admet ou on la rejette indépendamment des diverses opinions sur notre libre-arbitre.

On objectera l'exemple de Spinoza, que son fatalisme semble avoir conduit à nier la distinction du bien et du mal. Si tout est nécessaire, si chaque

chose est ce qu'elle peut être, n'est-il pas déraisonnable de se représenter à sa place une chose meilleure? n'est-ce pas substituer les caprices de l'imagination aux lois éternelles des choses, et mettre au-dessus d'une réalité nécessaire la chimère d'un idéal impossible?

Mais dire qu'une chose est nécessaire quant à l'existence, ce n'est pas la qualifier quant au bien; car il reste toujours à savoir si la nécessité de cette chose est la nécessité d'un bien ou d'un mal. Schelling prétend que l'immoralité de Spinoza ne vient pas de son panthéisme, mais de son fatalisme; c'est le contraire qui est vrai. Si en effet tout est Dieu et que Dieu soit la perfection, il en résulte que tout est ou la perfection ou la conséquence de la perfection; optimisme absolu qui justifie et divinise la douleur, la haine, la guerre et les diverses formes du mal. Tout est bien dans un pareil monde, parce qu'on trouve en toutes choses, non plus la nécessité simplement, mais la nécessité d'une nature divine et parfaite. L'immoralité consiste alors à tout diviniser, non à tout nécessiter.

La nécessité des choses, simple rapport de principe à conséquence ou de cause à effet, ressemble à l'identité logique des choses avec elles-mêmes, qui ne nous apprend rien sur leur valeur intrinsèque. Si par une chose identique à elle-même j'entends un grand malheur, ce sera l'identité d'une chose mauvaise avec elle-même; si j'entends un grand bonheur, ce sera l'identité d'une chose bonne avec elle-même. Supposons encore que j'ajoute deux choses à deux autres choses : cela fera *nécessairement* quatre ;

si ce sont deux maux que j'ajoute à deux maux, j'aurai quatre maux ; si ce sont des biens, j'aurai des biens. L'universelle nécessité de Spinoza ne constitue donc pas l'universelle perfection, à moins qu'on ne pose en principe, comme Spinoza, que tout ce qui est, est Dieu.

Mais, dit-on, dans l'hypothèse nécessitaire, une chose, étant tout ce qu'elle peut être, est tout ce qu'elle doit être. On peut répondre que si une chose est tout ce qu'elle peut être, c'est tantôt par puissance, tantôt par impuissance; or, dans le premier cas, il reste à savoir si sa puissance est bonne et bienfaisante ; dans le second, l'impuissance de cette chose à être meilleure que ce qu'elle est au moment où elle l'est, n'implique pas qu'elle soit la meilleure absolument. Il peut y avoir des choses meilleures qu'elles dans un autre genre ; il peut y en avoir de meilleures dans le même genre. Enfin, elle-même peut être meilleure à un autre moment; elle peut l'avoir été dans le passé, elle peut l'être dans l'avenir. Bien plus, cette amélioration future résultera souvent de ce qu'un être, tout en étant ce qu'il peut au moment actuel, s'aperçoit qu'il n'est pas ce que sa pensée conçoit de plus parfait. Quand il se compare avec un idéal, bien qu'il ne soit pas et ne puisse pas être conforme à cet idéal au moment même de la comparaison, il ne s'en juge pas moins imparfait par rapport à lui. Si de plus il conçoit un perfectionnement comme possible dans l'avenir quoique impossible dans le moment même, dira-t-on qu'il perd son temps à concevoir un idéal chimérique? Quand j'éprouve une douleur dont je conçois le

remède, ce remède n'est pas possible dans le moment même, car il serait contradictoire de dire qu'au même instant je sois malade et guéri; en résulte-t-il que je conçoive et désire en vain la guérison future? Nous nous retrouvons ainsi en présence de l'argument paresseux, qui est le fond caché de beaucoup d'objections aux déterministes.

Le spinozisme, appliqué à l'histoire, doit être jugé d'après les mêmes principes. Éliminez tout panthéisme, et ne conservez que le fatalisme; telle chose, dites-vous, ne pouvait arriver autrement. — Soit; elle n'est pas pour cela bonne en elle-même; de plus, elle aurait pu arriver autrement *si* telle condition eût été changée. — Hypothèse sans valeur, puisqu'en fait elle ne s'est pas réalisée. — Sans valeur pour le passé, oui; pour l'avenir, c'est une autre question. Le fataliste ne récriminera pas sur le passé, assurément; nos ancêtres ont fait ce qu'ils ont pu et su faire; qu'ils reposent en paix : nos plaintes ne changeraient rien à ce qui n'est plus. Mais nous, les vivants, la nécessité même nous a amenés à concevoir et à désirer un idéal meilleur; et si cette conception est assez claire, si ce désir est assez dominant, nous nous rapprocherons nécessairement de l'objet conçu et désiré. N'avons-nous pas toujours le droit de formuler en ces termes la comparaison du réel avec l'idéal : — Relativement au bien idéal, il n'est pas *bon* que nous soyons ce que nous sommes, et il est *bon* que nous soyons autrement? Qu'on ne s'étonne donc plus de voir Spinoza lui-même tracer des règles de conduite : ces règles sont des descriptions de l'idéal qui s'adressent à l'intelligence; si ces

descriptions sont assez claires et assez belles pour nous émouvoir, nous serons portés nécessairement dans la direction que Spinoza nous indique. Il voit et suit nécessairement le meilleur chemin, il nous le montre nécessairement; nous le voyons nécessairement à notre tour et nous le suivons nécessairement : cet inévitable adverbe ne nous empêche pas de déclarer qu'il est bon de voir, de suivre et de montrer aux autres le bon chemin.

On le voit, le déterminisme de Spinoza n'exclut pas toute notion de progrès; seulement le progrès y est conçu sous l'idée de nécessité, au lieu d'être conçu sous l'idée de liberté. Si on entend par science morale la science des conditions nécessaires du progrès, on comprendra que Spinoza ait pu écrire une morale, une éthique.

Est-ce à dire que la morale ne soit en rien modifiée par le fatalisme? Nous ne le prétendons pas. Tout ce que nous avons le droit de conclure en ce moment, c'est que la négation de notre libre-arbitre ne supprime pas l'idée d'un bien en soi, ni d'un bien plus ou moins grand dans les choses, ni d'un bien plus ou moins grand en nous-mêmes, ni d'un agrandissement possible de ce bien sous l'influence des idées et des désirs. En un mot, il y a encore, dans l'hypothèse déterministe, du bien et de la perfection, il y a du perfectionnement et du progrès.

Cette idée du bien est encore très-indéterminée, vide d'un contenu précis. Une nouvelle question se présente donc : si les déterministes peuvent concevoir un bien et une perfection, terme et fin du pro-

grès, peuvent-ils concevoir la nature ou le contenu de ce bien de la même manière que les partisans du libre-arbitre?

L'idéal épicurien, le bonheur, se conçoit indépendamment des systèmes sur la liberté; nous pouvons donc placer en premier lieu, parmi les doctrines ouvertes au déterminisme, celle d'Épicure sur le souverain bien. Les idées de perfection sensible, de désir satisfait, de joie ou de félicité, n'ont rien d'incompatible avec l'idée d'une nécessité suprême.

Les déterministes peuvent aussi s'élever plus haut et placer l'idéal, non dans le bonheur personnel, mais dans le bonheur universel. C'est la doctrine adoptée par M. Stuart-Mill. On peut être déterministe et juger que le bonheur de tous est un bien préférable *en soi* au bonheur individuel, et un idéal plus satisfaisant pour la raison en général. Car il ne s'agit encore, ne l'oublions pas, que du bien en soi, et non du bien pour nous; nous ne faisons qu'une spéculation désintéressée sur l'idéal, indépendamment du rapport qu'il peut avoir avec notre propre conduite.

La notion encore vague de bonheur a besoin elle-même d'être complétée. A la perfection sensible ajoutons la perfection intellectuelle; au bonheur, la science et l'intelligence: c'est l'élément socratique et stoïque. Ici encore, rien d'incompatible avec le déterminisme.

De même pour la puissance, si on entend par là l'absence de tout obstacle à la satisfaction de l'intelligence et du désir, à la science et au bonheur. Mais cette puissance attribuée à l'idéal du bien

sera-t-elle une puissance de nécessité ou de liberté? — Il semble au premier abord que ceux qui admettent dans l'homme la liberté, pourront seuls la transporter dans le souverain bien comme un de ses attributs les plus essentiels; ils feront ainsi consister le bien, non plus à être intelligent, heureux et puissant de n'importe quelle manière, mais à être le libre auteur de son intelligence et de sa félicité. Au contraire, la perfection de puissance que les déterministes ajoutent à la perfection d'intelligence et de félicité, semble ne pouvoir être qu'une puissance nécessaire sans réelle dignité morale; leur idéal paraît toujours un bien neutre et impersonnel, l'ἀγαθόν des Grecs, plutôt qu'une bonté vivante et personnelle qui supposerait la volonté librement bonne; ils mêleront en vain la puissance, l'intelligence et le bonheur : ces attributs réunis ne sont pas encore la bonté.

Cette objection suppose que la conception du souverain bien et de sa nature est toute subordonnée à celle de la nature humaine; en d'autres termes, que la notion de l'idéal et du divin dépend entièrement de la notion du réel et de l'humain. On dit aux déterministes : « Vous ne mettez pas dans l'homme la liberté, donc vous ne devez pas la mettre dans le bien. » — Mais de ce que nous n'attribuons pas à l'homme l'éternité ou l'immensité, s'ensuit-il que nous n'ayons pas le droit de l'attribuer à la perfection, idéale ou réelle? Nous est-il défendu de dire : l'éternité, l'immensité est chose très-belle et très-bonne; par malheur, nous ne la possédons pas. Sans élever si haut notre ambition, ce serait aussi chose très-belle et très-utile de pouvoir parcourir dix mille

lieues en une seconde; en fait, nous n'avons pas ce pouvoir. Y a-t-il des êtres qui le possèdent? Nous l'ignorons; peut-être dans quelque étoile ces êtres privilégiés existent; peut-être sur la terre même quelque découverte de la science accomplira un jour le miracle. — Les déterministes, parce qu'ils n'admettent point en nous la liberté, ne sont pas réduits à l'exclure de partout, à tous ses degrés, sous toutes ses formes, non-seulement comme réalité, mais même comme idée, et ils ne perdent pas le droit de prononcer jamais ce mot. Beaucoup de déterministes, il est vrai, ont eux-mêmes partagé cette erreur. N'importe, nier que la liberté existe en nous, ce n'est pas nier que l'idée de liberté existe dans notre pensée. Une telle négation est impossible; et en fait, les déterministes et leurs adversaires ont tous également cette idée, comme ils ont tous celle de nécessité : ce sont deux notions corrélatives et par cela même inséparables. Il est donc permis aux déterministes comme à leurs adversaires de chercher s'il faut placer la liberté parmi les attributs du souverain bien.

L'idée de liberté, considérée en elle-même, ne peut avoir que trois sortes de contenu, dont aucun n'est inintelligible pour les déterministes. En premier lieu, si la liberté est un état de conscience, les nécessitaires peuvent constater cet état subjectivement sans en admettre pour cela la valeur objective. En second lieu, si l'idée de liberté est une combinaison de notions due à l'entendement discursif, elle peut être pour les nécessitaires un objet d'analyse, de définition et de description. Enfin, si l'idée de liberté est une donnée de la raison, les nécessitaires

peuvent en étudier les éléments intelligibles et métaphysiques. Dans ce dernier cas, la liberté serait, au moins en partie, un *noumène*, une idée rationnelle, que les nécessitaires pourraient apprécier en elle-même, sans en affirmer ou nier la réalisation dans l'homme. Cette troisième hypothèse serait la plus favorable à la conciliation des divers systèmes; car les philosophes qui ne s'accordent pas sur ce que nous trouvons dans notre conscience comme réalisé en nous, peuvent très-bien s'accorder sur ce que notre raison conçoit comme supérieur à nous. L'habitude de se figurer la liberté comme une notion tout empirique, est une des causes qui ont le plus retardé les tentatives de conciliation. Mais la conception rationnelle d'une puissance absolument indépendante est commune aux partisans et aux adversaires de la nécessité. Grâce à notre faculté d'abstraire, nous pouvons considérer une puissance, non en tant qu'elle dépend elle-même d'autre chose, mais en tant que quelque chose dépend d'elle; et sous ce rapport abstrait, relativement aux termes inférieurs, elle n'est plus dépendante, mais indépendante; elle n'est plus conséquente, mais antécédente. Les partisans de la nécessité considéreront cette indépendance comme un moment provisoire de la pensée, comme une simple abstraction par laquelle une chose nous paraît seulement antécédente, bien qu'elle soit en même temps conséquente; en d'autres termes, l'indépendance ne sera jamais pour eux qu'une moitié du réel, tandis que pour les autres elle peut être un tout. Nous n'en aurons pas moins le droit de leur poser la question suivante : — Cette puissance indépendante

qui, par hypothèse, aurait en elle-même la raison de ses actes, et que vous concevez tout au moins comme le contraire idéal de votre système sur la réalité, aurait-elle en soi quelque chose de bon, conviendrait-elle au bien et serait-elle un signe de perfection? Préféreriez-vous, si vous vouliez être le bien, que les conditions du bien vous fussent étrangères, ou qu'elles fussent vous-mêmes? La nécessité de conditions étrangères, qui pourraient empêcher ou retarder le bien, serait assurément un reste de dépendance; il vaudrait mieux qu'il fût à lui-même sa propre condition. Possible ou non, cette possession par le bien de toutes les conditions du bien est donc une chose que vous concevez comme bonne.

Ce n'est pas tout. Dans un bien qui ne verrait pas la raison de sa bonté en dehors de lui-même, mais qui serait bon par lui-même, n'y aurait-il pas, avec la vraie liberté, une sorte de dignité et comme de *mérite* infini? Ce mérite ne supposerait, il est vrai, aucun effort; car nous sommes dans le pur idéal. Mais l'absence d'effort n'entraîne pas l'absence de dignité; elle n'empêche pas la suprême convenance entre une volonté parfaitement bonne et une volonté parfaitement heureuse. On peut dire alors que cette béatitude est méritée, dans le sens le plus élevé de ce mot.

Les déterministes et les partisans de la liberté pourront s'accorder encore, sans doute, sur cette autre proposition : — Le bien serait plus grand si sa puissance était assez indépendante pour être expansive, pour communiquer le bien aux autres êtres, et avec le bien l'intelligence, la puissance, le bonheur. Cette expansion serait la marque d'une plus

haute intelligence, capable de résoudre un plus difficile problème, d'une puissance moins limitée, et d'un bonheur centuplé par le bonheur d'autrui.

Un bien expansif, tel que nous venons de l'imaginer, serait capable de se donner et de se communiquer. Si ce don fait par la bonté était indépendant de toute autre chose que la bonté même, nous trouverions celle-ci plus aimable, nous lui saurions plus de gré, nous ne ferions pas remonter notre reconnaissance au-dessus d'elle et comme par-dessus sa tête. Serait-ce alors forcer le sens des mots que de l'appeler une bonté librement aimante?

Bien plus, nous trouverions désirable de lui rendre un amour analogue au sien, indépendant aussi de toute autre chose que la bonté. Nous la trouverions meilleure si sa puissance communiquait le bien à d'autres êtres avec les caractères qu'elle possède elle-même, je veux dire avec les caractères d'une bonté consciente, indépendante, libre et aimante. Le triomphe du bien, sans cesser d'être infaillible et certain, prendrait alors pour moyen de cette heureuse certitude l'indépendance même et la liberté de tous les êtres.

Voilà, pour notre part, ce qui nous semblerait le meilleur et le plus aimable; c'est, si vous voulez, une pure conception de la pensée, et, s'il est permis de le dire, une construction dans l'idéal; mais dût cette construction s'écrouler comme une vision fugitive à peine aperçue au plus profond du ciel, ne nous aurait-elle pas montré ce que nous pouvons concevoir de plus beau et de meilleur, ce dont nous voudrions l'existence, ce que nous vou-

drions être nous-mêmes, si l'homme pouvait être Dieu?

L'idéal de la moralité ne saurait être placé trop haut ; il ne saurait être trop divin. La vraie morale est celle qui, sans méconnaître les conditions de la vie humaine, nous propose comme modèle une vie toute divine. C'est à la théodicée et à la métaphysique proprement dite qu'il appartient de chercher si le plus haut idéal moral est éternellement réalisé dans une existence supérieure à la nature, si le divin existe en un Dieu ; mais le désaccord des doctrines sur cette question d'objectivité et de réalité transcendante ne rend pas impossible tout accord sur ce que la perfection devrait être, autant que nous pouvons la concevoir. *Si Dieu n'existait pas,* quel Dieu faudrait-il inventer? Nous l'avons vu, le suprême intelligible et le suprême aimable serait la suprême indépendance, l'absolue spontanéité, l'action ayant en elle-même sa raison explicative, la puissance dégagée et affranchie de tout lien, ou, dans le sens étymologique du mot, la suprême liberté.

Maintenant, est-il *bon* que le souverain *bien* soit réalisé s'il est réalisable? — Proposition analytique, qui pourrait s'exprimer encore de cette manière : le meilleur sous tous les rapports est-il aussi le meilleur à réaliser? Le sujet une fois posé, — et nous l'avons posé dans les pages précédentes, — on ne peut nous refuser l'attribut.

La même vérité s'exprime en d'autres termes, lorsqu'on dit : le meilleur *doit* être réalisé. Au cas où le superlatif absolu ne serait pas réalisable, le superlatif

relatif devrait toujours être réalisé; donc, en dernière analyse, le meilleur possible, absolu ou relatif, doit être réalisé. Le mot *doit* exprime que, parmi les biens qui ne sont pas et peuvent être, le meilleur a un caractère qui ne se retrouve point dans tous les autres, et qui consiste précisément en ce qu'il est le meilleur, par conséquent superlatif et dernier. Considéré par rapport à l'intelligence et au désir, c'est ce qu'il y a de plus intelligible et de plus désirable; considéré par rapport à la puissance, ce qui est le plus intelligible et le plus aimable est aussi le meilleur à réaliser, et c'est surtout ce rapport à l'activité que le mot *doit* exprime.

On a dit que *doit* et *devoir* n'avaient aucune espèce de sens dans toute hypothèse autre que le libre-arbitre. Pourtant, n'avons-nous pas le droit d'employer ces termes, abstraction faite de l'arbitre humain? Par là nous exprimons une suprême convenance, une parfaite harmonie, un rapport de dignité, de vérité, de beauté, et en dernière analyse de bonté intrinsèque. Entre l'idéal du meilleur et la réalité du meilleur, n'y a-t-il pas une convenance immédiate qui résulte d'une comparaison des deux termes, indépendamment de la considération des autres choses possibles et de toute autre comparaison? Le bien suprême a en lui une valeur suprême, un titre et un droit à l'existence. Les deux notions de bonté parfaite et de réalité parfaite sont unies dans notre esprit par une sorte d'affinité et d'attraction, qui fait que l'une nous semble incomplète sans l'autre. Une bonté sans réalité, étant incomplétement bonne, n'est plus la bonté; et de même,

une réalité sans bonté, étant incomplétement réelle, n'est plus la vraie réalité. C'est ce que nous voulons dire par ces mots : le bien *doit* être réel, et la réalité *doit* être bonne. Au fond, cela revient à dire : il est bon que le bien soit.

Cette affirmation se produit d'abord en présence du bien qui existe réellement et dans lequel nous voyons la convenance réalisée : ce bien est et doit être ; la première proposition n'empêche pas la seconde. De même, en présence du bien qui n'est pas, nous disons : ce bien n'est pas, mais doit être. Nous jugerions encore de même en présence du bien qui non-seulement ne serait pas, mais ne pourrait pas être : ce bien devrait exister, quoiqu'il ne pût exister. — Paroles perdues, répondrez-vous. — Pas entièrement perdues ; car elles expriment la juste révolte de l'intelligence concevant l'idéal contre la brutalité du fait. N'avons-nous pas toujours le droit de corriger la réalité, au moins dans notre pensée, en la comparant à l'idéal ? D'ailleurs, la pensée de ce qui devrait être, en opposition avec ce qui est, constitue déjà pour l'idéal une réalisation ; qu'il ait au moins celle-là, s'il n'en peut avoir d'autre. Puisqu'il est bon que le bien soit, il est bon qu'il soit dans notre pensée et dans notre parole, alors même qu'il ne pourrait être ailleurs ; notre parole du moins ne sera pas perdue. Si, au lieu de cette choquante impossibilité, nous concevons au contraire la possibilité du bien, nous aurons encore plus raison de dire que le bien *doit* être. Si nous concevons, non une simple possibilité, mais une certitude, nous ne nous bornerons pas à dire qu'en fait le bien sera, mais nous

affirmerons toujours qu'il *doit* être, et nous le déclarerons digne de l'existence qui lui est assurée. Enfin, si nous ajoutons la nécessité à la certitude, nous ne perdrons pas alors, ainsi qu'on le croit d'ordinaire, le droit de dire que le bien, qui sera nécessairement, *doit* exister; peut-être même est-ce parce qu'il doit exister qu'il sera nécessairement. En un mot, la convenance entre le bien et l'être est une question de droit idéal qui ne dépend pas des questions de fait; la conception de la nécessité a rapport aux faits et aux conditions de l'existence, à la causalité, non à la finalité; elle embrasse une sphère que notre raison peut dépasser et dépasse effectivement en concevant l'idéal.

Victor Cousin et Jouffroy feront cette objection : — On ne dit pas que 2 et 2 doivent faire 4, mais qu'ils font nécessairement 4; on ne dit pas que les rayons d'un cercle doivent être égaux, mais que nécessairement ils sont ou seront égaux; il en serait de même des vérités morales, si leur réalisation était aussi nécessaire que celle des vérités géométriques. — La conclusion dépasse les prémisses. Parce qu'il y a des choses nécessaires dont on ne dit point qu'elles doivent être, mais seulement qu'elles sont, il n'en résulte pas qu'il en soit de même pour toutes les choses nécessaires. Le mot *doit* indique un rapport de convenance entre le bien et l'existence, qui ne se trouve pas dans le rapport de 2 à 4. La quantité pure nous est par elle-même indifférente, et ne vaut que par son contenu. Nous l'avons déjà dit, il est bon que 2 biens et 2 biens fassent 4 biens; mais nous ne trouvons pas bon que 2 maux et 2

maux fassent 4 maux; il serait peut-être même bon, dans ce cas, que le mal ne fût pas multiplié par la loi des nombres. Pourtant, même dans cette proposition abstraite, 2 et 2 font 4, un examen attentif découvre autre chose que la quantité indifférente. Cette proposition énonce un raisonnement élémentaire dans lequel la pensée, pour rester d'accord avec elle-même, après avoir posé 2 + 2, pose 4. Or, il y a quelque chose de bon dans l'accord de la pensée avec elle-même; il existe, sous ce rapport, une convenance entre 2 + 2 et 4. Nous pouvons donc dire que 2 et 2 *doivent* faire 4, ou que cela est conforme à l'ordre. Cette convenance intrinsèque se montre encore plus dans les vérités géométriques, qui expriment l'ordre et l'harmonie des formes, par conséquent la beauté élémentaire; en ce sens, les rayons du cercle doivent être égaux. Si le mot *doit* n'a pas encore ici toute son énergie, c'est qu'il n'exprime qu'un rapport entre un bien très-secondaire (la régularité géométrique) et l'existence; mais le même terme a une valeur infiniment plus grande quand il s'agit du souverain bien et des moyens d'y atteindre. En ce cas, nous disons que le bien et ses moyens doivent être, qu'ils doivent être *nécessairement* si la nécessité vaut mieux, *librement* si la liberté vaut mieux. Au contraire, toutes les fois que la relation d'une chose avec le souverain bien est nulle, ou plutôt que nous ne l'apercevons point, cette chose est indifférente.

Une autre raison empêche d'assimiler entièrement les vérités logiques et géométriques aux vérités pratiques. C'est que, dans les premières, il n'y a jamais opposition entre ce qui doit être et ce qui est : il n'y

a point de cas où 2 et 2 fassent 5 ; au contraire, il y a des cas où la connaissance, l'amour, le bonheur, l'indépendance, ne sont pas réalisés. Dans ces cas si nombreux, la distinction du bien en tant qu'il doit être et en tant qu'il est, devient plus précise ; car nous saisissons mieux les choses par contraste, et l'idéal s'affirme plus nettement dans son antithèse avec la réalité.

Nous ne pouvons donc entièrement concéder à Victor Cousin et à Jouffroy que la notion d'une convenance quelconque entre le bien et l'être, ou d'une harmonie qui *doit* exister entre eux, soit le privilége exclusif des doctrines qui admettent le libre-arbitre. Dans l'abstrait et dans la pure spéculation sur le souverain bien, les déterministes peuvent s'accorder avec leurs adversaires. Ils peuvent même concevoir l'union du bien avec l'être comme produite par l'indépendance absolue du bien, à laquelle rien ne fait obstacle. Ce qui s'exprimera ainsi : Non-seulement le bien doit être, mais il doit être avec une parfaite indépendance, il doit être par lui-même, il doit avoir pour attribut la spontanéité, l'absence de passivité et de contrainte, la parfaite liberté.

On peut aller plus loin encore et dire que le bien, qui doit exister en lui-même, doit aussi exister chez les autres êtres. En effet, s'il y a des êtres qui ne sont pas le bien lui-même dans sa plénitude, il est bon qu'ils puissent devenir de plus en plus semblables à lui, et qu'ils puissent le réaliser en eux.

Maintenant, comment devrait s'opérer cette réalisation, pour être la meilleure possible et la plus

complète? — Elle devrait, dans les êtres autres que le bien, reproduire le bien avec tous ses traits essentiels. Or, parmi ces traits, nous l'avons vu, se trouve l'indépendance. Si les êtres autres que le bien ne peuvent être indépendants au point d'exister par eux-mêmes, du moins serait-il désirable qu'ils fussent assez indépendants pour se rendre bons par eux-mêmes, une fois qu'ils ont reçu l'existence et qu'ils ont acquis l'intelligence du bien. Cette indépendance, réalisée ou non quelque part, serait la liberté.

Nous arrivons ainsi à nous demander les rapports qui existeraient entre le souverain bien et des êtres libres, *s'il existait des êtres de ce genre.* Nous ne traitons la liberté que comme une idée, sans examiner si elle est réalisée en nous-mêmes. Aussi le déterminisme pourra-t-il se mettre d'accord avec les autres doctrines sur ce problème encore spéculatif : — Quelles modifications la notion de liberté apporte-t-elle dans l'idée du bien réalisable, et quelle forme prend le bien pour des êtres qui, à tort ou à raison, se croient libres?

Les déterministes et leurs adversaires pourront ainsi rechercher en commun la définition subjective des notions morales, en réservant la question d'objectivité. On arrivera de part et d'autre à une combinaison des mêmes idées, des mêmes éléments, et pour ainsi dire des mêmes couleurs élémentaires. Par exemple, combinez l'idée de liberté avec l'idée d'un bien qui apparaîtrait aux autres êtres comme souverainement intelligible et aimable, mais sans les nécessiter et les contraindre; vous aurez l'idée d'une

convenance absolue entre deux termes, le bien idéal et la liberté des êtres, dont l'un n'exerce point sur l'autre une contrainte physique : c'est l'idée de l'obligation morale. Il ne s'agit pas encore de savoir si nous sommes, nous, réellement libres et obligés; nous ne faisons qu'étudier le rapport de deux idées, et nous construisons la notion du devoir pour les êtres imparfaits comme un géomètre construirait la notion du triangle. Puis, de même qu'on peut se demander : le triangle est-il bon, a-t-il des propriétés belles et bonnes ; on peut aussi se demander : le devoir, s'il existait, serait-il une chose belle et bonne? Un bien qui obligerait les êtres moralement, vaudrait-il mieux qu'un bien qui les contraindrait physiquement ? La bonne volonté ou la liberté bonne vaudrait-elle mieux qu'un bien nécessaire? la responsabilité, que l'irresponsabilité? La satisfaction morale serait-elle préférable au sentiment d'un bonheur passivement reçu, sorte de bonne fortune? En un mot, les composés des notions de *liberté indépendante* et de *bien*, sont-ils plus beaux, meilleurs, plus aimables et plus désirables que les composés des notions de *nécessité dépendante* et de *bien*? Nous aurons construit ainsi d'un commun accord la morale idéale, celle qui, si elle était possible, serait la meilleure et devrait être réalisée. Nous aurons en même temps construit le droit idéal; nous saurons que, si elle existait, la volonté capable de faire par elle-même le bien serait pour toute autre volonté ce qu'il y a de plus sacré et de plus inviolable ; l'ordre de la liberté deviendrait celui du droit et de la justice. Enfin, cet

ordre nous apparaîtrait aussi comme celui de la solidarité et de l'amour ; et nous reconnaîtrions que ce qu'il y aurait de plus beau et de meilleur, c'est un ensemble de volontés se donnant les unes aux autres, et se donnant toutes au bien. Tel est, semble-t-il, le plus haut idéal que puisse concevoir notre pensée, quand elle fait en quelque sorte de l'art pour l'art; comment refuser d'admettre que la plus belle morale, si elle était possible, serait la morale de la liberté se dévouant au bien, ou de la bonne volonté?

Reste à savoir si cette morale est possible, ou si la réalisation libre du souverain bien n'est qu'une utopie abstraite. Il est bon que le bien, qui idéalement *doit* être en nous et par nous, *puisse* réellement être en nous et par nous. Mais avons-nous en nous-mêmes ce pouvoir dont nous avons besoin? — Question de fait, question tout humaine et pratique, à laquelle il est inévitable de revenir. Nous avons considéré le but final de la moralité en faisant abstraction de la puissance initiale, qui est le moi ; mais ce but final lui-même nous offre un élément d'indépendance et de dignité qui réclame, dans la puissance initiale, quelque moyen capable de le réaliser. Les nécessitaires nous renfermeront-ils ici dans un cercle d'où nous ne puissions sortir ; ou nous est-il permis d'espérer, sur ce point encore, quelque conciliation, au moins pratique, entre les partisans et les adversaires de la liberté?

III. — Les déterministes et les non-déterministes reconnaissent également que la réalisation de l'idéal

est *possible* en nous dans une certaine mesure, et par le moyen de nos facultés. Personne, en effet, ne soutient que les idées de bien, de perfectionnement, de progrès, expriment des choses absolument impossibles et sans exemple ; car la moindre observation de notre nature montre qu'elle est capable d'amélioration. Personne non plus ne soutient que la réalisation de l'idéal nous soit possible *sans aucune condition*, d'une manière immédiate et absolue, ce qui reviendrait à dire que nous sommes de pures divinités, de pures libertés sans mélange de nécessité. Posons donc en commun ce principe, que la réalisation du meilleur est pour nous possible sous de certaines conditions.

Quant à ces conditions, il en est sur lesquelles tout le monde est d'accord. Pour que le bien se réalise *nécessairement* en nous, disent les déterministes, il est nécessaire que notre intelligence le conçoive; et cette condition n'est pas moins nécessaire, selon les partisans du libre-arbitre, pour que le bien soit produit *librement*. En second lieu, pour réaliser le bien, nécessairement ou librement, il faut que l'idée du meilleur ne reste pas abstraite et froide, mais se change en un sentiment capable de nous émouvoir.

Outre la pensée et le désir du bien, les partisans de la nécessité et ceux de la liberté admettent une troisième condition, dont ils se représentent différemment la nature, mais qu'ils peuvent également appeler détermination de l'agent. Les nécessitaires n'attribuent pas cette détermination à une puissance différente du désir, mais à un degré supérieur d'in-

tensité dans tel ou tel désir. Pour les partisans de la liberté, au contraire, ce surplus de force qui se manifeste par une détermination en un sens précis, provient d'une faculté spéciale. Il n'en est pas moins vrai que, dans les deux cas, il y a détermination, soit par le désir, soit par la volonté.

Dans l'hypothèse de la liberté, le précepte moral peut se formuler ainsi : — Il est bon de se déterminer au meilleur, en ajoutant à la pensée et au désir du bien le complément d'une puissance libre. — Dans l'hypothèse de la nécessité, le précepte prend cette forme : — Il est bon de connaître et de désirer le bien avec une intensité capable de dominer tout le reste et de produire la détermination ; voilà le meilleur, ce qui doit être en nous, et conséquemment aussi ce que nous *devons* être.

— Mais *pouvons-nous* être ce que nous devons? demandera-t-on aux déterministes. — Nous le pouvons, diront-ils, si nous comprenons et désirons le meilleur. — Et si nous ne le comprenons pas ou ne le désirons pas? — Alors nous ne le ferons pas; mais il en est de même dans l'hypothèse de la liberté : point de détermination libre au bien sans la pensée et le désir du bien. — Ce sont là seulement deux des conditions, mais qui ne suffisent pas, qui n'expliquent pas tout, qui peut-être même sont des effets et non des causes. — Pour nous, elles sont les seules causes, voilà la différence. — Cette différence est capitale ; nous considérons, nous, l'intelligence et le désir comme n'étant pas le moi, mais une action du dehors sur le moi; dès lors une chose qui dépend de notre intelligence et de notre désir ne dépend pas du

moi : elle peut encore se réaliser, elle peut être, mais ce n'est pas *nous* qui *pouvons* la réaliser ; de même, elle doit être, mais ce n'est pas nous qui *devons* la faire. — C'est que, sous la pensée et le désir, vous supposez toujours un troisième personnage, le moi libre, qui est en question. Pour nous le moi étant le désir même qui enveloppe la pensée, ce qui dépend du désir dépend du moi. — Mais le désir lui-même, conséquemment le moi, dépend de conditions extérieures, qui à leur tour tour dépendent d'autres conditions, et ainsi de suite. Dire que nos actions dépendent de nos désirs, c'est dire qu'elles dépendent, en fait, non de notre indépendance, mais de notre dépendance même. Donc, quelque belle que puisse encore être la morale dans l'hypothèse déterministe, les conditions de son accomplissement ne sauraient être en nous que si elles y ont été mises du dehors. A vous de les mettre en moi en persuadant ma raison et en touchant mon cœur ; à un autre de les mettre en vous. Nous nous renverrons ainsi la tâche les uns aux autres, et avec la tâche le devoir ; notre activité pratique sera détruite.

Telle est en effet la conclusion à laquelle on aboutit toujours : le suprême idéal, qui aurait, outre son caractère intelligible et désirable, un caractère d'indépendance et de spontanéité seul vraiment moral, *devrait* être réalisé à la fois en nous et par nous ; mais, dans l'hypothèse nécessitaire, cette réalisation peut avoir lieu en nous, non par nous ; elle ne peut être produite que par une action des hommes ou des choses sur notre intelligence et notre désir, non par une action dont il y aurait en nous-mêmes la

cause initiale et indépendante. D'accord sur la fin suprême de la morale et sur les moyens intermédiaires, les deux systèmes semblent enfin se séparer sur la puissance initiale, qui dans un cas nous est propre et dans l'autre étrangère. Ils admettent en commun tout ce qui, dans la science morale et dans la pratique morale, n'est pas la moralité même; car la moralité n'est pas seulement connaissance reçue et bonheur reçu par nécessité, mais don libre de soi.

La conséquence finale du déterminisme, dans la pratique, semble alors un sentiment d'irresponsabilité personnelle qui, tant qu'il dure, peut paralyser l'âme entière. Pour toutes nos fautes nous avons une excuse : la force des choses dont nous subissons l'empire. L'âme, telle que le déterministe paraît l'avoir faite, ressemble à un corps qui conserverait tous ses organes, mais dont le cœur ne battrait plus sans le secours d'une impulsion étrangère. Les théorèmes de la science morale subsistent, il est vrai; mais le moteur de la vie morale a disparu. Tout est l'œuvre de la nature ou de la grâce, et rien n'est l'œuvre de nôtre personnalité.

Si nous en restions à ce point, la conciliation des doctrines ne serait qu'une construction encore extérieure, qui aurait pour point central, ici une force vive, là l'inertie et l'impuissance. L'accord dans l'ordre des relations physiques, dans l'ordre des relations sociales, et même dans l'ordre des relations psychologiques, n'est pas l'accord dans l'ordre absolu de la moralité intime. Nous ne pouvons donc obtenir encore, dans l'état actuel de la question, une conci-

liation vraiment et complétement pratique ; car ceux qui sont persuadés de leur dépendance ne seront jamais les mêmes dans la pratique morale que ceux qui sont persuadés de leur indépendance.

Ici la question pratique et morale devient spéculative et métaphysique. C'est une transformation du problème à laquelle il était impossible d'échapper. La morale, en effet, n'est pas simplement une science indépendante de la pratique, ou une pratique indépendante de la science. Elle ne peut être assimilée, par exemple, à la géométrie ou à l'arpentage. Le géomètre théoricien ne se soucie pas de l'application ; et d'autre part, pour appliquer les vérités géométriques, nous n'avons pas besoin d'être assurés que l'étendue est objective; ici les vérités relatives sont suffisantes. Au contraire, dans l'acte moral, il n'est pas indifférent que notre liberté et notre responsabilité soit réelle ou apparente, que le devoir soit subjectif ou objectif. La pratique de l'arpentage ne change pas quand on considère l'espace comme une illusion ; mais l'art de la vertu demeure-t-il le même pour celui qui ne se croit ni réellement libre ni réellement obligé? Pourvu que, par l'arpentage, nous parvenions à modifier les apparences, nous nous inquiétons peu de savoir ce qui est au delà. Au contraire, quand nous faisons au devoir le sacrifice de notre plaisir, de notre intérêt, de notre vie même, nous accordons au devoir une valeur absolue ; nous ne voulons plus seulement modifier une apparence, mais nous sacrifions des biens réels au bien que nous croyons être la suprême réalité. Par cela même nous accordons à notre liberté une valeur

objective; car si nous la considérions comme une pure illusion, l'idée même du bien moral, ou de *notre* devoir, deviendrait chimérique. Ainsi la morale proprement dite est par sa nature, comme la métaphysique, une recherche de l'absolu. Nous ne pouvons rester à moitié chemin dans la question de la liberté : cette question est le point de coïncidence entre la pratique et la théorie. Ne devant pas nous contenter d'une moralité relative, nous ne saurions non plus nous en tenir à une puissance relative qui, en elle-même, pourrait être la nécessité. Par conséquent, pour obtenir dans la pratique une conciliation complète des systèmes, nous sommes obligés de tenter leur conciliation théorique, en cherchant, sous l'idée de la liberté, le fait réel de la liberté.

DEUXIÈME PARTIE.

RECHERCHE

D'UNE

CONCILIATION THÉORIQUE DES SYSTÈMES.

LIVRE PREMIER.

STATIQUE ET MÉCANIQUE DE L'ESPRIT. CRITIQUE DE LA LIBERTÉ D'INDÉTERMINATION OU D'ÉQUILIBRE.

CHAPITRE PREMIER.

CAS D'INDÉTERMINATION ET D'ÉQUILIBRE DANS LA SENSIBILITÉ, DANS L'INTELLIGENCE ET DANS LA VOLONTÉ.

I. L'indétermination partielle dans la sensibilité et dans l'intelligence. Équilibre artificiel et prévalence artificielle des idées.

II. L'indétermination dans la volonté. Critique de Reid.

III. Comment la détermination succède à l'indétermination. — Peut-on choisir avec réflexion entre deux choses indifférentes, et où finit la part de la liberté dans ce choix? Expériences psychologiques. Analyse des faits de caprice et d'obstination.

IV. Lois de la statique et de la mécanique mentales.

Rien de plus éloigné, au premier abord, que le déterminisme mécanique et la liberté d'indifférence ou d'équilibre, qui serait le pouvoir de choisir entre des choses indifférentes et équivalentes. On ne tarde pourtant pas à découvrir entre ces doctrines une foule de points communs qui peuvent en préparer le rapprochement. Tout d'abord, elles ont également

pour fond des idées d'équilibre et de mouvement, des idées mécaniques ; et elles ne semblent guère, l'une et l'autre, s'élever au dessus des considérations de forces ou de quantité. La liberté d'équilibre est plus physique que morale ; car le problème moral, que du reste nous ne voulons pas poser encore, n'est jamais une question entre des objets indifférents. De même que les mathématiciens réduisent ce qu'on appelle jeux de hasard à des jeux de nécessité mathématique, de même, peut-être, cette sorte de jeu et de hasard intérieur qui semble constituer la liberté d'indifférence s'explique-t-il par les règles générales du mécanisme, auxquelles il paraissait d'abord faire exception.

I. — Le mécanisme et la liberté d'indifférence s'accordent à reconnaître dans la sensibilité, dans l'intelligence, dans l'activité, des cas d'indétermination et de statique mentale qui se ramènent à des états d'équilibre. Mais, l'un et l'autre système le reconnaissent aussi, cette indifférence intérieure, dans nos diverses facultés, n'est jamais que partielle : le repos absolu serait pour nous la mort.

La sensibilité semble parfois dans un état de complète indifférence ; mais, avec un peu d'attention, on y découvre toujours quelque sentiment confus, qui enveloppe un effort plus ou moins pénible ou un déploiement plus ou moins agréable d'activité. Je puis d'ailleurs, en faisant attention à quelque objet, soustraire ma réflexion, sinon mon être tout entier, à ces petits changements qui surviennent dans ma sensibilité. C'est alors que celle-ci paraît indif-

férente; mais cette indifférence n'est pas absolue : car je prends intérêt et plaisir à diriger ma pensée dans ce calme même des sens, comme une barque sur des eaux endormies et indifférentes. En l'absence de tous les autres plaisirs, celui-là reste; il ressemble au sillon que la barque produit à sa suite sur la surface qu'elle traverse : tout autre flot a disparu, mais celui-là suffirait encore pour faire tressaillir la masse des eaux et y entretenir un mouvement perpétuel.

L'indétermination absolue de l'intelligence ne serait que la possibilité abstraite de penser. Tant qu'aucune détermination ne viendrait introduire le mouvement dans ce complet équilibre, la pensée demeurerait *impossible* pour cette pensée purement *possible*. En tout cas, ce n'est pas dans cette torpeur de l'intelligence qu'il faut chercher la place et le domaine de la liberté. Si celle-ci peut s'exercer dans l'indifférence du jugement, il ne s'agit alors que d'une indifférence sur certains points, qui ne doit pas exclure, mais plutôt favoriser l'action déterminée de l'esprit sur d'autres points.

L'indifférence partielle de l'entendement peut être produite en premier lieu par l'*ignorance;* car, à l'égard de ce qu'elle ignore entièrement, mon intelligence ne saurait être qu'indifférente et en repos. La seconde cause d'indétermination dans le jugement est le *doute*. En effet, le doute est un équilibre produit par l'équivalence en quantité et en qualité des raisons pour l'affirmative et des raisons pour la négative. Ces raisons, considérées en elles-mêmes et dans la réalité concrète des choses, ne sont jamais

parfaitement équivalentes, et c'est ce que Leibnitz soutiendrait à bon droit; mais, Leibnitz ne l'a pas assez remarqué, elles peuvent être équivalentes pour notre intelligence imparfaite, qui ne connaît jamais tous les termes de la question. Par exemple, si je sais qu'une urne où je dois puiser contient cinq boules blanches et cinq boules noires, sans connaître rien de plus, il y aura équilibre parfait dans mon intelligence entre le pour et le contre. Pourtant, cet équilibre n'existe pas dans la réalité. Les boules ne sont pas toutes à égale distance de ma main; il en est qui sont au fond de l'urne, et d'autres par dessus; il y a peut-être aussi dans le mécanisme de mon bras quelque chose qui le fera dévier à droite plutôt qu'à gauche. Si je connaissais tous les éléments concrets de la question, l'équilibre serait rompu et le doute disparaîtrait de mon esprit. C'est donc l'ignorance, en définitive, qui produit le doute, et cette seconde cause d'indétermination intellectuelle se ramène à la première.

L'ignorance, nous obligeant à négliger certaines choses qui existent dans la réalité sans exister dans notre pensée, est une sorte d'abstraction naturelle et forcée. D'autre part, l'abstraction logique pourrait être appelée une ignorance artificielle par laquelle nous rendons notre intelligence indéterminée sur certains points pour pouvoir la déterminer sur d'autres points. C'est là un troisième moyen de produire l'indifférence. L'artifice de l'abstraction, en effet, ne nous sert pas seulement dans les questions théoriques; nous le mettons aussi en usage dans les problèmes pratiques, quand nous

délibérons sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire. Nous pouvons alors, par l'abstraction, introduire momentanément l'équilibre entre des idées qui ne sont réellement pas équivalentes. Entre deux partis, dont l'un, au premier abord, prévaut dans mon jugement, je puis rétablir artificiellement l'équilibre en faisant abstraction des différences de valeur pour ne considérer que les ressemblances, en détournant mon attention de certains points pour la fixer sur d'autres. L'attention, libre ou non en elle-même, ressemble alors au balancier dont on se sert pour maintenir un équilibre instable : suivant qu'on le penche à droite ou à gauche, on établit la compensation et l'indifférence entre des forces différentes. Cet art de l'équilibre nous est familier à tous; l'enfant l'emploie de bonne heure instinctivement, et l'homme finit par y montrer une adresse vraiment merveilleuse.

Nous pouvons aller plus loin encore, et faire en sorte que le parti inférieur paraisse, non-seulement égal, mais supérieur à l'autre. Nous faisons, par l'abstraction, rentrer dans une sorte de nuit ce qui pourrait assurer la supériorité à un parti, et nous ne projetons la lumière que sur les côtés par où l'infériorité se montre. Les ruses des sophistes pour faire triompher la mauvaise cause, nous les employons au sein même de notre conscience, dans cette sorte d'assemblée délibérante que forment nos idées.

Nous pouvons aussi, comme les rhéteurs et les sophistes, compenser la valeur d'une raison très-forte par un grand nombre de raisons faibles. La première prévaudrait sur chacune des raisons opposées prise à

part ; mais elle peut être équilibrée ou surpassée par leur ensemble. Parfois encore, comme l'a fait voir Leibnitz, la victoire que nous n'aurions pas obtenue en gros, nous l'obtenons en détail, par un groupement habile des questions et des raisons qui fait que, dans chaque groupe, le pour doit l'emporter. Cet artifice rappelle l'adresse des politiques et les moyens dont ils se servent, dans les pays de suffrage, pour obtenir une majorité plus apparente que réelle, en groupant les électeurs dans des circonscriptions habilement distribuées.

Le langage, qui n'est qu'un procédé particulier d'abstraction et d'analyse, est aussi un moyen puissant pour produire artificiellement l'équivalence ou la prévalence des idées. Quelque différents que soient en eux-mêmes le devoir et l'intérêt, les mots de *devoir* et d'*intérêt* peuvent être considérés comme indifférents, et nous sommes, par rapport à ces mots, dans un état d'équilibre relatif. Il en est de même des propositions verbales, quand on les compare entre elles. « Il est bon en soi de faire son devoir », « il est bon pour moi de suivre mon intérêt; » — voilà des propositions très-différentes pour le sens, mais qui deviendront presque indifférentes si on débite les mots sans faire attention aux idées. L'idée vraie du devoir aurait pu l'emporter sur ma passion présente ; mais si je n'oppose à cette passion que le mot même du devoir et la pensée vague qu'il enferme, ne pourrai-je pas parvenir, non-seulement à équilibrer les chances entre les diverses raisons, mais même à faire prévaloir dans mon jugement la raison la moins bonne ? Leibnitz remarque que

souvent, en pensant à Dieu, à la vertu, à la félicité, nous raisonnons en paroles, presque sans avoir l'objet même dans l'esprit; nous débitons les mots comme des perroquets, et nos raisonnements « sont une espèce de psittacisme » qui ne fournit rien pour le présent à la conscience morale. Les mots peuvent donc être pour l'intelligence un moyen de se soustraire tout à la fois à l'action du sensible et à celle de l'intelligible. Par les mots, l'esprit devient comme indépendant des choses mêmes et de leurs différences réelles; par eux il peut se mouvoir facilement en tous sens et porter son attention sur ce qui lui plaît.

Produit de l'ignorance naturelle ou de l'abstraction artificielle, l'indifférence qu'offre parfois la pensée s'accorde avec le déterminisme aussi bien qu'avec la doctrine contraire, et nous ne trouvons rien jusqu'ici qui puisse produire un désaccord. Si le désaccord a lieu, ce sera plutôt dans l'explication des états d'indifférence que peut offrir la volonté et des moyens par lesquels elle en sort.

II. — Les mobiles et les motifs qui influent sur notre activité, ne sont autre chose que les déterminations de notre sensibilité et de notre intelligence. Reid a représenté la volonté comme une sorte de puissance neutre qui demeurerait par elle-même indifférente aux différences survenues dans le sentiment ou dans la pensée, et qui ne subirait de leur part aucune action réelle, aucune détermination, ni totale ni partielle. « Des motifs, dit-il, ne sont ni causes ni « agents; ils supposent une cause efficiente, et sans

« elle ne peuvent rien produire... Un motif est éga-
« lement incapable d'action et de passion, parce qu'il
« n'est pas une chose qui existe, mais une chose qui
« est conçue ; c'est ce que les scholastiques appelaient
« un être de raison, *ens rationis*. Les motifs peuvent
« donc influer sur l'action, mais ils n'agissent
« pas (1). » Un motif, dit Reid, n'est qu'une chose *conçue ;* mais d'abord une chose conçue est en même temps une chose *sentie*, parce que nous prenons toujours un intérêt quelconque à nos idées. En outre, un motif est une réelle *action* exercée sur nous et par nous. La peur, par exemple, est-elle donc un *être de raison* qui ne peut agir? Ce n'est sans doute pas la peur prise abstraitement qui agit, semblable aux Euménides ou aux Gorgones ; mais c'est l'objet terrible qui agit sur nous et qui par cela même modifie notre activité, en provoquant une réaction dont la force est d'autant plus grande que l'action extérieure a été elle-même plus forte. Il y a dans tout motif un commencement d'action qui tend à persister et à s'accroître, comme un élan qui nous serait imprimé ou que nous nous imprimerions. Notre activité n'est donc alors nullement indifférente.

Reid se contredit lui-même en disant que les motifs peuvent influencer notre action et nous pousser à agir, mais qu'ils n'agissent pas, comme si influencer n'était pas agir. Hamilton montre bien ce paralogisme de Reid : « Si les motifs *poussent* à « agir, ils doivent coopérer à l'action en produisant

(1) Reid, trad. Jouffroy, t. VI, 212.

« un certain effet sur l'agent. » Mais Hamilton commet un paralogisme à son tour lorsqu'il ajoute : « Cela ne change rien au raisonnement « de dire (avec les nécessitaires) que les motifs déter- « minent l'homme à agir, ou de dire (avec Reid) « qu'ils le déterminent à se déterminer à agir (1). » —Cela change tout au contraire. Dans le premier cas, l'action du motif est seule et suffit seule à produire l'effet final, par exemple la fuite du danger. Dans le second cas, il y a place pour une autre action, qui peut-être sera elle-même fatale, mais qui peut-être aussi sera libre. Autre chose est de dire simplement que la colère me détermine, et autre chose de dire qu'elle me détermine à me déterminer; car il restera à savoir si la fatalité ne cesse pas là où cesse la première détermination, produite par l'objet, et si la liberté ne commence pas là où commence la seconde, qui vient de moi-même. Il n'y aurait qu'une contradiction apparente dans ces mots : « La peur m'a déterminé fatalement à me déterminer librement en faveur de la fuite. » Nous ne prétendons pas encore prouver que cette détermination libre existe; mais Hamilton n'en prouve pas l'impossibilité, et l'action du dehors n'est pas incompatible avec notre action personnelle. Reid et Hamilton ne mettent l'un et l'autre qu'un agent là où il y en a peut-être deux.

Les motifs étant l'action de causes réelles et efficientes, on ne peut pas se représenter notre activité comme capable de demeurer absolument indiffé-

(1) *Notes à Reid*, p. 608 de l'édition anglaise.

rente sous cette action. Tous les changements qui se produisent dans le sentiment et la pensée produisent eux-mêmes des changements dans l'activité; ce qui semble alors s'accomplir dans trois facultés différentes est au fond la même action tendant à persévérer et à croître, tendant à devenir complète, objective et extérieure, d'incomplète et de subjective qu'elle était d'abord. Si donc les motifs peuvent donner lieu à des faits d'indifférence dans l'activité, ce ne sera jamais une indifférence totale qui pénétrerait dans le fond même de la volonté, mais seulement cette indifférence partielle produite par l'équilibre de plusieurs forces. Examinons ces cas d'équilibre et de mouvement, de statique et de mécanique mentale.

III. — Pour que les motifs donnent lieu à des effets statiques ou mécaniques, il faut qu'ils soient des forces. On demandera peut-être comment se mesure cette force des motifs; on dira avec Jouffroy qu'il n'y a point de commune mesure entre une idée et une passion, ou entre telle idée et telle autre. — C'est oublier que toute idée est aussi un sentiment; c'est oublier surtout que les motifs et les mobiles sont des actions suivies de réaction. Là où se trouve l'action se trouve aussi l'intensité, la force. C'est donc dans l'action qu'est la commune mesure : nous mesurons l'intensité des motifs à l'intensité de l'action que nous sommes obligés de déployer pour leur résister, en d'autres termes, à l'effort. Il se passe alors quelque chose d'analogue à ce que nous faisons en soupesant un objet, quand nous

apprécions le poids par l'effort que cet objet exige pour être soulevé. Si les instruments de précision manquent pour les forces spirituelles, les lois générales de la combinaison des forces n'en sont pas moins ici applicables. Remarquons d'ailleurs que les forces morales sont elles-mêmes le type d'après lequel nous nous figurons les autres; nous n'avons après tout conscience que de la force intérieure, et c'est par analogie avec elle que nous concevons les autres forces.

Deux tendances contraires et d'égale intensité peuvent produire un équilibre relatif dans notre activité; équilibre toujours fort instable, et qui devrait se représenter matériellement par une oscillation plutôt que par le repos. Il nous est impossible, en effet, d'avoir l'esprit également fixé sur deux objets à la fois, par exemple le péril présent et le regret à venir d'une action lâche. De ces deux idées, il en est toujours une qui domine quelque peu et tend à s'éclairer tandis que l'autre s'obscurcit. La réflexion même qui nous avertit de l'idée actuellement dominante fait surgir à son tour l'idée dominée, en vertu de l'habituelle association des contraires. La tendance tout à l'heure maîtresse est alors peu à peu contre-balancée. De là une oscillation analogue à celle du pendule.

La force constante de la pesanteur, qui excite le pendule à rentrer dans sa position normale, peut être aussi comparée à la tendance constante qui incline l'âme vers le bien en général : l'amour inné du bien n'est-il pas comme la gravitation naturelle des volontés vers leur centre? Les impulsions particulières

à droite ou à gauche sont analogues aux tendances tour à tour prédominantes. La résistance que l'air oppose aux mouvements du pendule et qui peu à peu les ralentit, a pour analogue la diminution progressive d'intensité que produisent dans nos tendances rivales, soit l'habitude, soit la fatigue et l'ennui. Enfin, le point fixe auquel est attaché le pendule pourrait être comparé à l'unité fixe de notre moi.

L'oscillation de l'activité a pour conséquence finale, soit le repos, soit le mouvement dans une direction déterminée. Souvent nous ne savons pas pourquoi l'indétermination primitive a eu pour résultat telle détermination plutôt que telle autre. Cependant il y a toujours une raison qui explique le fait; mais cette raison n'est pas une idée conçue par l'esprit, un motif, et c'est pour cela même que le résultat est mécanique. L'absence de motif ne prouve pas qu'alors je sois libre : au contraire, la liberté disparaît avec le motif même, qui fait place à des influences involontaires. Je veux prendre une guinée pour acquitter une dette, et j'étends le bras vers les guinées qui sont sous mes yeux : là il y a motif, et il peut y avoir liberté. Ma main saisit telle guinée et non pas telle autre : là il n'y a plus de motif, et, contrairement à l'opinion de Reid, il n'y a plus de liberté. Le résultat ne cesse pas d'avoir une cause; mais cette cause est dans les organes et dans les circonstances extérieures. Aussi je m'attribue la détermination initiale, qui était de choisir une guinée quelconque, et non le choix final de telle guinée. La preuve en est que, si la guinée se trouve être fausse, je décline toute responsabilité. Et en effet, les guinées se

confondaient pour mon esprit, grâce à ma faculté d'abstraire, et formaient une pluralité de termes identiques; ce n'est donc pas sur telle guinée particulière, mais sur la guinée en général qu'a porté ma détermination volontaire. Or, il n'y avait pas indifférence de ma volonté à l'égard de la guinée en général, conçue comme moyen de payer ma dette. La guinée en général n'est pas une chose indéterminée et indifférente : elle offre des caractères précis, parmi lesquels se trouve la possibilité de servir au payement d'une dette, et c'est par rapport à ces caractères déterminés que je me suis déterminé moi-même volontairement, en laissant les autres caractères dans le vague. Mais, comme je vis dans un monde où on n'acquitte pas ses dettes avec la guinée en général, il faut bien que l'action aboutisse à une guinée particulière. Ma volonté laisse alors à des causes étrangères le soin de déterminer ce que j'avais laissé dans l'indétermination ; le problème est ainsi résolu par des causes qui ne sont plus moi ; j'abdique à partir d'un certain point, et me confie à des forces étrangères; je donne l'impulsion initiale en laissant au milieu où elle se propage le soin de l'achever. Ma main est comme le cheval auquel on a donné un coup d'éperon, et qui va ensuite par lui-même, un peu plus à gauche ou un peu plus à droite, selon les circonstances. La portion indéterminée des choses auxquelles je me détermine, est donc la limite que je pose à la sphère d'action de ma liberté : je veux telles et telles choses jusqu'à cette limite, où doit commencer, avec mon abstention, l'action de l'extérieur. Je puis d'ailleurs étendre plus ou moins la

sphère de mon action propre ; je puis me déterminer à prendre telle guinée dans le tas qui est à droite, et une guinée à telle effigie, et une guinée neuve, etc. Mais comme il m'est impossible de passer en revue l'infinité des caractères inhérents à une guinée concrète et réelle, il y aura toujours quelque abstraction dans mon idée, et la sphère de ma détermination sera enveloppée d'une sphère indéterminée.

A vrai dire, le hasard est nécessité, et la part que mon action libre laisse à l'indétermination pour moi, c'est la part qu'elle laisse à la détermination par autre chose que moi. Aussi mon action est d'autant plus libre et personnelle qu'elle est plus caractérisée dans tous ses détails, plus déterminée, plus différenciée, moins abstraite et moins vague. Plus la vue est perçante, plus augmente le nombre de points déterminés qu'elle embrasse; de même plus ma volonté est libre, plus s'accroît le nombre de points déterminés auxquels s'applique son action. Pour la volonté distraite, quelques points déterminés flottent dans un gouffre d'indétermination ; elle s'en contente, s'y attache, et flotte bientôt elle-même au gré des circonstances extérieures. Quand la volonté est attentive, intense et réfléchie, une foule de choses se différencient et se déterminent sous son action ; le vague et l'indifférence reculent devant elle ; elle ne laisse rien à la fortune, c'est-à-dire à la nécessité, de tout ce qu'elle peut lui enlever par son initiative intelligente.

Reid, donnant lui-même l'exemple de l'inattention et d'un jugement porté sur des idées trop indéterminées, a confondu ces deux contraires : action propre et action extérieure. La liberté d'indifférence

n'apparaît jusqu'ici que comme la liberté de donner lieu à des faits de nécessité, et de faire accomplir en quelque sorte la plus grande partie de sa besogne par des causes étrangères décorées du nom de hasard. Aussi exprime-t-on souvent la chose en disant : « Je suis libre de remuer mon bras *au hasard.* » C'est ce qui fait l'infériorité de la liberté d'indifférence, essentiellement mêlée d'instinct et de fatalité.

On objectera qu'on peut choisir, non plus au hasard, mais avec réflexion, entre des choses qu'on sait indifférentes, et que l'action ici n'est plus machinale. « Si je dois ranger trois cubes égaux sur une ligne, disait Clarke, je serai libre de les ranger avec un choix réfléchi entre des positions indifférentes. » — Sans doute ; mais ce qui sera libre, ce sera seulement de *vouloir* les ranger ; quant aux raisons qui vous feront mettre tel cube le premier plutôt que le second, si elles n'existent pas dans votre pensée, elles existeront ailleurs, dans un concours de circonstances fortuites ou fatales.

Je fais en ce moment l'expérience dont parle Clarke ; seulement, pour diminuer le plus possible la part des causes étrangères, je la fais dans mon imagination. Je me figure les trois cubes ; puis j'en considère un en particulier, et je lui donne diverses positions à côté des deux autres. Voici la série de ces positions telles qu'elles me sont venues à l'esprit : 1° gauche, milieu, droite ; 2° gauche, milieu, droite ; 3° milieu, droite, gauche ; 4° gauche, droite, milieu. — En y réfléchissant, je me rappelle les causes de ce résultat, dont j'ai eu une vague conscience. Si

j'ai d'abord reproduit deux fois la même combinaison, c'est que mon premier mouvement a été de me répéter en vertu d'une vitesse acquise ou d'une habitude à l'état naissant; j'ai mis ainsi une sorte de symétrie dans mes combinaisons, et comme un rhythme régulier. C'est là, remarquons-le, l'origine de tous les rhythmes : si on a chanté une mesure composée d'une noire et de deux croches, on répète instinctivement une seconde mesure semblable à la première, parce que la volonté tend à se maintenir et à se reproduire ; ensuite on tend encore à reprendre l'ensemble des deux mesures, ce qui donne naissance à la période carrée, type des phrases musicales. Dans la combinaison des cubes, j'avais commencé une sorte de période carrée. Après les deux premières combinaisons symétriques, je me suis aperçu de cette symétrie, et j'ai voulu en rompre l'ordre, pour montrer qu'elle ne m'enchaînait pas. Mais, en ne voulant suivre aucun ordre, j'en ai encore suivi un instinctivement : j'avais pris deux fois de suite pour premier terme la gauche ; j'ai pris ensuite le milieu, qui se trouve être le second terme; c'était la combinaison la plus voisine de la première. Après avoir dit : « milieu », j'ai ajouté : « droite », rentrant ainsi par habitude dans les deux premières combinaisons dont je voulais sortir, et alors j'ai dû prendre nécessairement pour troisième terme : « gauche ». Enfin, à la quatrième expérience, j'ai dit : « gauche, droite, milieu ». Comme le dernier mot de l'expérience précédente était « gauche », je l'ai répété instinctivement; c'était ce qu'il y avait de plus voisin et de plus simple. Me sentant alors

ramené dans les deux premières combinaisons dont j'avais voulu sortir, je me suis tiré d'affaire en intervertissant les deux derniers termes et en mettant : « droite, milieu », à la place de : « milieu, droite ». J'ai donc suivi un ordre continuel, et il y a eu des déterminations dans cette apparente indétermination. Le cours de mon activité tendait toujours à prendre la voie la plus voisine et la plus facile; cette voie étant celle de la répétition, je me serais toujours répété moi-même comme le pendule répète ses oscillations, si je n'avais pas eu le désir d'introduire des différences et des changements brusques pour prouver mon pouvoir arbitraire. Un mobile matériel qui tend à répéter son mouvement le répète en effet, parce que c'est la voie la plus facile et la plus voisine, et que du reste il n'a point l'idée d'autre chose; si j'ai pu, moi, prendre des voies diverses, c'est que j'en avais l'idée, et que mon but était précisément de réaliser une diversité de changements. Ces changements n'ont pourtant pas été aussi brusques que je le voulais, et j'ai suivi spontanément la loi de continuité. Ma volonté ne s'est point manifestée par un désordre inexplicable, mais par un ordre intelligible.

Revenant à l'exemple précédent, je me demande pourquoi, dans la première combinaison des cubes, j'ai suivi l'ordre : « gauche, milieu, droite », plutôt que : « droite, milieu, gauche ». En comparant ces deux représentations, je m'aperçois que la seconde exige un peu plus d'effort que la première ; mon regard intérieur, après avoir parcouru rapidement la ligne de gauche à droite, éprouve une cer-

taine résistance en revenant de droite à gauche, comme quand on monte un courant au lieu de le redescendre. Cela doit être l'effet d'une habitude que je ne m'explique pas tout d'abord. Voici, après réflexion, ce qui m'en paraît être la cause : nous sommes habitués à lire de gauche à droite, et ce mouvement nous est devenu très-familier. En voulant parcourir la ligne des cubes en sens opposé, je suis comme quelqu'un qui essayerait de lire à rebours. Cependant l'effort est ici minime, parce que les trois cubes sont similaires. De même, le lecteur aura peu d'effort à faire pour lire à rebours la formule suivante : *a a a;* il lui en faudra davantage pour lire à rebours le mot *toi*, qui devient *iot*. Pour épeler à rebours *a a a*, je n'ai qu'à répéter trois fois le même effort; pour lire *iot*, j'ai trois efforts différents à faire. De plus, quand nous lisons, c'est l'œil gauche qui commence. Ma volonté a donc toujours suivi la loi de la moindre action ou d'économie.

Si je frappe la table de légers coups, plus ou moins rapides, je retombe toujours malgré moi dans la symétrie et je finis par produire des rhythmes carrés de tambour. Cet ordre symétrique reparaît dès que je ne suis plus attentif au désordre arbitraire que je veux réaliser, et qui, au moment où je le veux, ne m'est point indifférent. L'indifférence, là où elle se trouve, fait immédiatement reprendre le dessus aux instincts et aux habitudes. Dans tout cela je cherche vainement cette liberté d'équilibre qui se déterminerait sans aucune raison entre deux termes *équipollents*.

Les expériences pourront varier avec les individus et leurs habitudes, elles pourront offrir des détails inexpliqués et l'apparence d'un caprice absolu, mais elles n'en démontreront pas réellement l'existence. Il est impossible d'instituer une expérience telle qu'on puisse calculer exactement toutes les causes connues et inconnues, calcul qui permettrait seul d'affirmer un parfait équilibre suivi d'une action déterminée. L'hypothèse de Buridan est irréalisable. Voici pourtant une des expériences qui s'en rapprocheraient le plus. Soient deux points aussi voisins l'un de l'autre qu'il est possible, de manière à pouvoir être aperçus d'un même regard : · ·
Je tiens ma plume au-dessus de la page, à un pouce environ de ces points, et autant que possible à la même distance des deux. Il s'agit de savoir si je poserai ma plume sur le point à droite ou sur le point à gauche, ce qui actuellement m'est fort « égal ». Tant que je regarde à la fois les deux points, et que j'en maintiens les deux idées en balance pour qu'elles aient la même intensité, je me sens suspendu et en équilibre. Je ne puis rompre cet équilibre que de deux manières. Premièrement, je me résous à aller vers n'importe quel point, et pour cela à étendre la plume au hasard sans prévoir de quel côté elle se trouvera poussée. Par là je fais abstraction de la différence des deux points, qui se confondent pour moi, et il n'y a plus alors en présence que deux termes : ou repos, ou mouvement vers un point indéterminé. J'abandonne ensuite aux causes extérieures le soin de déterminer ce que j'avais laissé dans l'indétermination et de porter ma main à droite

ou à gauche. — Voici la deuxième manière de rompre l'équilibre. La détermination précise du point, au lieu de suivre le mouvement de ma main, peut être faite par moi d'avance, c'est-à-dire que je puis la faire par la pensée. Mais alors il se produit la même chose que tout à l'heure, idéalement et non plus physiquement. Tant que je maintiens les deux idées sous un acte d'intelligence unique, et comme sous un unique regard intérieur, je me sens encore en suspens ; ma volonté ne se pose pour ainsi dire sur aucun des deux points, mais plutôt sur les deux à la la fois. Pour sortir de là il faut que je brise l'unité concrète de ma conception, et que je fasse abstraction d'un point pour faire attention à l'autre. Je puis alors passer successivement de la première idée à la seconde, et je produis comme un mouvement d'oscillation ; après quoi, quand je me décide à agir, cette impulsion venant se surajouter à l'idée qui se trouve alors plus intense comme objet de mon attention, la résultante est une décision dans ce sens. Les deux idées n'étaient donc plus en équilibre, et il y a eu une cause pour le choix final de l'une plutôt que de l'autre.

On remarquera qu'il est physiquement impossible, selon les physiologistes, de considérer à la fois, en les distinguant, deux points situés à une distance appréciable; la même difficulté se retrouve quand il s'agit de penser distinctement à deux choses à la fois, et il est probable que le parfait équilibre des deux images ou des deux idées ne saurait durer plus d'un instant sans faire place à une oscillation. L'hypothèse de l'indifférence n'en est que moins admissible, et tout

porte à croire que cette indifférence n'existe plus au moment de la détermination.

La seule ressource des partisans de l'indifférence, c'est de replacer le même problème plus haut. — Soit, diront-ils; une fois prise la décision d'agir, il y a eu une raison d'aller vers tel point plutôt que vers tel autre; mais pourquoi vous êtes-vous décidé à marquer un des points, physiquement avec votre plume, ou idéalement avec votre pensée, plutôt que de vous abstenir? — Je réponds qu'une induction légitime nous permet d'assimiler ces deux nouveaux termes, abstention ou action vers un point, aux deux termes précédents : action vers le point à droite, ou action vers le point à gauche. Il n'est pas à croire que ma volonté, changeant tout d'un coup de méthode dans ce développement continu, en vienne à se déterminer sans raison; d'autant plus qu'agir ou ne pas agir sont rarement des choses indifférentes. En fait, la raison pour laquelle j'ai agi tout à l'heure n'est pas difficile à trouver : je voulais faire une expérience et vérifier l'exactitude de votre théorie. Je m'étais donc prédéterminé à agir, et la seule question était de savoir de quel côté je me dirigerais.

Cette analyse nous a découvert le procédé dont se sert la volonté pour déterminer sa direction finale : l'abstraction, qui remplace deux idées égales par une idée dominante. S'agit-il pour la volonté de faire de *deux* choses *l'une*, de prendre une détermination entre *deux* partis; pour cela la volonté abstrait par la pensée l'un des termes; car elle ne pourrait agir d'une manière *une* et exclusive sous deux

pensées équivalentes en intensité et en intérêt. La loi du parallélogramme des forces s'applique aussi à la mécanique intellectuelle. Pour changer sa direction, la volonté doit donc abstraire l'une des deux forces en faisant attention à l'autre. Mais cette attention suppose une tendance persistante en un sens plutôt que dans l'autre, de sorte que ce qui a lieu dans la pensée exprime une détermination antérieure de l'activité. Nous nous retrouvons donc toujours en présence d'une activité déterminée, soit qu'elle se détermine elle-même primitivement, ou qu'autre chose la détermine.

Les partisans de la liberté d'indifférence, laissant de côté les cas où la volonté se résoudrait sans raison, nous objecteront peut-être ceux où elle paraît se résoudre contre toute raison. « Vous me donnez à choisir entre vingt francs et quarante, je puis choisir vingt francs. » — Oui, pour affirmer votre pouvoir même de choisir. Votre acte n'est donc pas sans motif ni sans mobile : le motif est l'idée même que vous avez de votre puissance, le mobile est le désir de réaliser cette idée. L'idée de notre puissance sur nous-mêmes, dont nous montrerons plus tard toute l'importance, est le moyen-terme qui concilie, dans cette question, la liberté d'équilibre et le mécanisme. Les partisans de l'indifférence et leurs adversaires comprennent mal le problème en n'y introduisant comme motifs que des raisons objectives plus ou moins extrinsèques, qu'ils comparent entre elles (vingt francs et quarante francs); il y a toujours en outre une raison intrinsèque dont

ils font abstraction, à savoir l'idée même de ma puissance. N'arrive-t-il pas à tout le monde de choisir le moins raisonnable, et jusqu'à l'absurde, uniquement pour faire l'essai et pour se donner le spectacle de sa puissance intérieure? Cet acte qui serait complétement déraisonnable et inintelligible à ne considérer que les raisons extrinsèques et objectives, redevient raisonnable et intelligible par une raison subjective que je me suis faite moi-même. Les faits de caprice ou d'obstination invoqués par les partisans de l'indifférence sont donc réels, mais mal interprétés. L'indétermination dont on veut les faire précéder est toujours elle-même incomplète et partielle; allez plus loin et plus haut, vous trouverez des motifs déterminés, ne fût-ce que le motif d'éprouver votre libre puissance.

En définitive, la liberté d'indifférence, étrangère à l'ordre moral, semble n'être que la faculté de faire incomplétement une action en abandonnant le reste aux faits de hasard ou de nécessité. Cette faculté est d'ailleurs précieuse, car nous ne pouvons pas toujours accomplir toute la besogne, ce qui exigerait une analyse sans fin. Appliquant alors le principe économique de la division du travail, la volonté partage son œuvre avec la nécessité, à laquelle elle donne mandat pour lui venir en aide.

IV. — D'après les considérations qui précèdent, les lois de l'équilibre et du mouvement psychologiques sont les mêmes que celles de l'équilibre et du mouvement physiques; une action mentale une fois

donnée, quelle qu'en soit d'ailleurs la première origine en nous ou hors de nous, cette action tombe immédiatement sous les lois de la dynamique ; c'est une force qui doit se comporter comme les autres forces : car il n'y a pas de raison pour que les lois des forces changent tout d'un coup, pour que la proportion disparaisse entre les causes et les effets, pour qu'un véritable désordre mécanique s'introduise dans ce qui est encore un mécanisme. Que ce mécanisme soit tout l'esprit, nous ne le prétendons pas; mais ce qui, dans le mental même, est mécanique, est nécessairement soumis aux lois générales de la composition des forces. C'est du reste ce qu'ont suffisamment démontré les analyses de Herbart et de l'école anglaise.

La première loi des forces étant la permanence ou indestructibilité, toute action laisse d'elle-même quelque chose qui subsiste et qui peut se renouveler dans des conditions favorables. En d'autres termes, toute action produit une habitude proportionnelle à son intensité et à sa durée ; tout acte, si faible qu'il soit, est une habitude à l'état naissant.

Les forces et habitudes mentales sont, comme les autres forces, soumises à l'attraction et à la répulsion ; l'attraction les assimile, la répulsion les désassimile. Les perceptions semblables, les sentiments, les actions semblables se fondent en un composé unique, de même que les forces qui ont une direction semblable s'ajoutent dans la résultante. Par exemple, deux pensées tristes joignent leurs effets pour augmenter la tristesse. Quand, au contraire, deux forces mentales sont opposées et de même in-

tensité, par exemple une crainte et un désir, elles se balancent et se font équilibre; elles redeviennent alors, non plus des perceptions actuelles (au sens large de Leibnitz, qui embrasse pensées, sentiments et actions), mais de simples tendances à la perception. Il en résulte par rapport à elles un état indistinct de la conscience. En effet, pour qu'il y ait dans la conscience distinction, il faut qu'il y ait différence ; et pour qu'il y ait différence, il faut qu'il y ait changement ou, au sens antique du mot, mouvement. Il n'y a donc aperception distincte et particulière que dans le mouvement. Le domaine de la conscience différenciée est la mécanique intellectuelle ; le domaine de la conscience indifférente est la statique intellectuelle.

Cette statique n'aboutit jamais à un équilibre complet; il y a toujours une perception actuellement dominante qui a, par rapport à toutes les autres, des attractions ou affinités, et des répulsions, à des degrés divers ; il en résulte que le mouvement de la perception principale produit des mouvements harmoniques dans l'ensemble des idées et tendances latentes. L'esprit est comme une harpe dont une corde ne peut vibrer sans faire vibrer les autres et sans y réveiller des sons harmoniques. De même que chaque son dominant se résout lui-même en un concert, de même chaque idée, chaque sentiment, chaque action est un concert où vibre sous une pensée directrice un nombre sans doute infini de pensées.

Aussi, à côté des perceptions claires où se concentre la lumière de la conscience, nous sentons une multitude de pensées vagues, de réminiscences con-

fuses ou même de pressentiments confus. Toute cette multitude aspire avec plus ou moins d'intensité à dominer la conscience, et il en résulte, dans nos puissances latentes, comme un vague désir dont le sentiment accompagne toutes nos actions.

Dans ce conflit des pensées virtuelles, la pensée réelle ne peut se maintenir qu'en réagissant contre toutes les actions du dedans ou du dehors qui tendent à la supplanter ; c'est un mobile qui ne se meut pas dans le vide, mais dans un milieu actif et plus ou moins résistant.

Alors trouvent leur application les lois de la mécanique. L'égalité de l'action et de la réaction fait que la force dominante dans l'esprit, obligée pour se mouvoir de réagir contre les autres forces, perd une partie de son intensité égale à celle des autres forces qu'elle neutralise. De là d'abord un retard, puis une suspension dans le mouvement des idées que d'autres contrarient. Une idée qui m'occupe fortement est plus difficilement retardée ou suspendue par les idées intercurrentes : le retard ou la suspension d'une idée, selon Herbart, est en raison inverse de sa force. Quant à l'action des idées l'une sur l'autre, elle est en raison directe du degré de leur opposition ; par exemple, une idée triste agira d'autant plus sur une idée joyeuse qu'elle lui sera plus opposée. De même, en mécanique, une force agit d'autant plus sur une autre que sa direction est plus diamétralement contraire.

L'idée retardée, puis suspendue, retourne à l'état latent, c'est-à-dire à l'équilibre statique ; l'idée nouvelle qui la remplace ne peut elle-même se mainte-

nir longtemps, et fait place à une autre; d'où résulte dans la pensée et dans l'activité un mouvement perpétuel.

Ce mouvement n'a pas seulement une vitesse et une direction déterminées par les lois mécaniques, il a aussi un rhythme soumis à ces lois, et dont nous avons vu plusieurs exemples. La forme générale de ce rhythme est l'ondulation ou vibration oscillatoire, qui se retrouve dans tous les mouvements propagés à travers un ensemble de résistances. Les mouvements imprimés aux muscles, par exemple à ceux du bras, tendent à prendre d'eux-mêmes la forme rhythmique; il en est ainsi de tous les mouvements organiques, qui offrent à l'action une règle de rhythme à laquelle elle se conforme instinctivement.

Nous pouvons donc conclure que le nombre, le poids et la mesure se retrouvent dans le mécanisme mental qu'on peut considérer avec Pythagore comme une harmonie soumise aux lois universelles du rhythme ou du nombre. Les partisans de la liberté d'équilibre ou d'indifférence ont eu tort de chercher la vraie liberté dans cette sphère physique étrangère à la morale. Plus ils croyaient s'écarter de leurs adversaires en opposant au destin une sorte de hasard intérieur, plus ils se rapprochaient de la région du mécanisme où l'équilibre et le mouvement de nos tendances subissent toutes les conditions de la quantité. Aux déterministes nous accorderons l'existence et les lois du mécanisme mental; aux partisans de la volonté

indifférente, nous accorderons que ce mécanisme peut exécuter les mouvements les plus variés et les plus arbitraires, peut-être sous l'empire d'une puissance indépendante, toujours sous l'influence d'une idée directrice et explicative.

LIVRE SECOND.

LE DYNAMISME ET L'ORGANISME DE L'ESPRIT. CRITIQUE DU DÉTERMINISME.

CHAPITRE PREMIER.

DYNAMISME DE L'ESPRIT. CONSCIENCE DE L'ACTIVITÉ.

I. Conscience de l'*action*, dans son contraste avec la passion. Comment l'école anglaise finit par reconnaître cette conscience.

II. Conscience de la *puissance*, dans son contraste avec les actes particuliers.

III. Conscience du *moi*, centre commun de l'action et de la puissance.

L'école de Hume et de Stuart-Mill, comme l'école de Kant et de Herbart, ont suffisamment montré le mécanisme des modifications mentales; on peut admettre sur ce point toutes leurs conclusions; on peut même aller, si l'on veut, jusqu'à identifier le mouvement et la perception, ce qui était au fond la pensée de Leibnitz. Mais tout ce mécanisme soumis aux lois matérielles ne recouvre-t-il point, comme Leibnitz aussi l'avait cru, un dynamisme intérieur ? — C'est ce qui était admis par Herbart, c'est aussi ce que MM. Stuart-Mill, Bain et Spencer

finissent par reconnaître. Nous verrons se rapprocher ici les écoles opposées de l'Allemagne, de l'Angleterre et de la France.

La liberté étant généralement considérée comme la puissance de se déterminer soi-même à une action, les éléments dynamiques de cette idée, sur lesquels il faut chercher à s'entendre préalablement, sont l'action, la puissance, et le centre commun d'où elles dérivent, le moi. Cherchons d'abord si tout se ramène en nous à des sensations qui se suivent. ou si nous avons conscience de notre action dans son contraste avec la passivité.

I. — On s'accorde à reconnaître aujourd'hui que nos sensations sont toutes des sensations de mouvement, et que celles-ci se ramènent à des séries de sensations musculaires qui, à leur tour, supposent l'effort musculaire. C'est par une série d'efforts que nous mesurons la quantité extensive. En même temps nos sensations ont une quantité intensive, c'est-à-dire un degré d'énergie que nous mesurons par notre énergie propre. Enfin les sensations ont des qualités spécifiques par lesquelles elles diffèrent les unes des autres; penser, c'est percevoir ces différences, et cette « discrimination » est, selon M. Bain, la propriété primordiale de l'intelligence. Or, si l'on met le plaisir ou la peine hors de compte, comme de purs accidents, « nous pou-« vons proprement appeler l'effet produit par le « sentiment des différences un choc, un tressail-« lement, une surprise. » M. Bain croit cette idée de choc ou de surprise entièrement irréductible;

mais il n'est pas difficile d'y apercevoir deux éléments : action et passion. La différence de notre activité et de notre passivité est impliquée dans la perception de toutes les autres différences. Complétement passif, je ne subirais aucun choc, ou tout au moins je ne percevrais pas le choc subi. Quant à la notion de surprise, elle indique en outre une réaction du dedans sur le dehors. Lorsqu'un objet matériel en choque un autre, ce dernier, en raison de son élasticité, tend à reprendre sa forme primitive ; un dynamisme analogue se retrouve dans la conscience. J'étais dans l'obscurité, et la continuité des ténèbres n'excitait de ma part aucune réaction, ou tout au moins n'en excitait qu'une également continue et uniforme ; de là équilibre et état neutre. Une lumière subite, en rompant l'équilibre, provoque mon étonnement ; or, tout étonnement suppose un contraste entre ce qui était attendu et ce qui arrive. Si le différent et le discontinu m'étonnent, c'est que j'attendais la continuation de ce qui existait d'abord, c'est-à-dire de mon action propre, dirigée en tel sens et vers tel objet. Je ne saisis donc la discontinuité et la différence que par la continuité et l'identité de mon action. Tout à l'heure, au milieu des ténèbres, je pensais, j'agissais ; l'effet passif produit en moi par la nuit avait fini par être annulé, et j'étais vraiment seul ; quand la lumière apparaît tout à coup, elle et moi nous sommes deux ; et c'est cette dualité, action et passion, qui éveille ma surprise. Aux mots d'action et de passion, on peut substituer ceux de volontaire et d'involontaire, ils exprimeront mieux encore la vérité des choses :

je n'ai point voulu cette lumière qui jette une discontinuité soudaine dans la continuité de ma première volition. Le contraste du volontaire et de l'involontaire est ce qui donne le branle à nos facultés intellectuelles (1).

Ce contraste peut seul expliquer celui du moi et du non-moi. M. Stuart-Mill essaye de ramener la matière et l'esprit à des possibilités ou potentialités permanentes, où il est facile de reconnaître l'expression détournée de la puissance active ; mais, ainsi abstraites de leur véritable origine qui est notre volonté, les possibilités ne peuvent plus suffire à distinguer le moi du non-moi. D'où vient que nous séparons certains états de conscience de tous les autres, pour les réunir sous le nom de sensations et les rapporter à la matière ? Pourquoi ne rapporterions-nous pas aussi bien les volitions à la matière, les sons ou les odeurs à l'esprit ? — Simple affaire de classification et de généralisation, dira M. Stuart-Mill ; nous rangeons dans une même classe ce qui offre des caractères communs. — Quel est donc ce caractère différentiel qui nous fait distinguer en quelque sorte le mien et le tien dans notre commerce avec la matière ? Quelle est comme la marque de fabrique par laquelle nous reconnaissons nos produits au milieu des produits étrangers ? Dans beaucoup de cas, nous voyons une pensée ou une émotion succéder invariablement à une sensation, ou une sensation succéder invaria-

(1) M. Bain finit par le reconnaître : « L'activité entre comme partie « composante dans chacune de nos sensations, et elle leur donne le ca- « ractère de composés, tandis qu'elle-même est une propriété simple « et élémentaire. » (*Emotions and Will*, p. 297.)

blement à une volition ; et cependant, nous ne rapportons pas à une même cause les sensations et les pensées, ou les émotions et les volitions. Le moi doit être simplement pour M. Mill un antécédent invariable qui précède toujours, dans notre conscience, ce que nous appelons nos propres états ; mais, encore une fois, à quel signe le reconnaissons-nous? Son antécédence n'est nullement chronologique, comme l'exigerait la doctrine de M. Mill. Le moi n'est pas une chose qui précède toujours dans le temps nos états intérieurs. Tout au plus peut-on dire que, sous le rapport chronologique, il y a simultanéité entre le moi invariable et les variations de la conscience ; et ce n'est point là, à vrai dire, une pure simultanéité ; car le moi ne nous apparaît comme invariable qu'à la condition de dépasser dans le temps la modification présente, de se saisir lui-même dans le passé par la mémoire et dans l'avenir par la prévision. S'il n'y avait qu'un rapport de simultanéité entre le moi et telle ou telle modification, pourquoi regarderais-je le moi comme cause et la modification comme effet, plutôt que de regarder la modification comme cause et le moi comme effet? Chronologiquement, il n'y a pas de raison à cette distinction ; pour en trouver une, il faut s'élever à un point de vue plus que chronologique et vraiment psychologique. La priorité du moi par rapport à ses modifications doit donc avoir un autre signe que la succession ou la simultanéité dans le temps.

La dernière réponse de M. Mill est que le corps est une cause *inconnue* de sensations, tandis que l'esprit est un récipient ou percevant *inconnu* de sen-

sations. — Mais quoi ? si les deux termes sont également inconnus, comment puis-je les distinguer l'un de l'autre ? Ce n'est pas par ce qu'ils ont d'inconnu que je discerne le moi et le non-moi, mais par ce qu'ils ont de connu. Or nous ne connaissons, d'après M. Stuart-Mill, que des séries d'états ; et d'autre part, nous venons de montrer que la connaissance des séries d'états ne suffit pas à la distinction du moi et du non-moi. Donc, de deux choses l'une, ou cette distinction n'existe pas, ou, si elle existe, elle est fondée sur l'aperception intime de quelque chose qui n'est pas une série d'états et qui dépasse la théorie de M. Stuart-Mill et de Hume. Cette chose supérieure, M. Stuart-Mill l'introduit lui-même en opposant une *cause* inconnue (la matière) à un percevant ou récipient inconnu (l'esprit), en distinguant quelque chose qui *excite* l'esprit à sentir, et quelque chose qui *est excité* à sentir. N'est-ce pas là la distinction formelle de l'activité et de la passivité ? M. Stuart-Mill, il est vrai, intervertit l'ordre réel des termes : il semble faire consister le non-moi dans l'activité, le moi dans la passivité ; c'est le contraire qui est vrai. Nous reconnaissons ce qui est nôtre à l'activité, signe distinctif du moi ; ce qui n'est pas nôtre nous apparaît d'abord comme pure passivité ; et c'est par une opération ultérieure de l'esprit, que nous attribuons notre passivité même à une activité inconnue.

M. Bain fournit la vraie réponse en disant que le contraste du sujet et de l'objet vient du contraste entre l'activité et la sensation passive. Dans cette question, M. Bain est en progrès sur M. Mill ; et ce

dernier le reconnaît lui-même. « Ceux qui ont « étudié, dit-il, les écrits des psychologues associa- « tionnistes ont vu, avec défaveur, que dans leurs « expositions analytiques il y avait une absence « presque totale d'éléments actifs ou de spontanéité « appartenant à l'esprit lui-même... Cette apparence « de passivité absolue a contribué à aliéner de la « théorie de l'association de bons esprits qui l'avaient « réellement étudiée (tels que Coleridge)... En France, « on a souvent cité le progrès qui se fit de Condillac « à Laromiguière : le premier faisant d'un phéno- « mène passif, la sensation, la base de son système ; « le second y substituant un phénomène actif, l'at- « tention. La théorie de M. Bain est dans le même « rapport avec la théorie de Hartley, que celle de « Laromiguière avec celle de Condillac (1). » M. Spencer, dans ses *Premiers principes* (2), fonde aussi la distinction du moi et du non-moi sur celle du volontaire et de l'involontaire, à laquelle on est toujours obligé de revenir, comme à un élément ultime impliqué dans tous les faits de conscience.

Nous voyons donc, ici encore, les doctrines aboutir à un point commun, et les diverses écoles reconnaître également la présence de l'activité en nous.

II. — Nous possédons le premier élément dynamique de la liberté : l'*action* distincte de la passion ; un second élément est la *puissance*, supérieure à

(1) *Dissertations et discussions*, t. III, 197-152 (article Bain).
(2) *Premiers principes*, p. 162.

l'acte particulier, où elle ne s'épuise pas. Si nous avons conscience de notre activité et surtout de notre liberté, nous devons avoir conscience, avant de faire une chose et en la faisant, de notre *pouvoir* de la faire. Il est même beaucoup de psychologues qui ajoutent le pouvoir de ne pas la faire ; mais c'est là une question qu'il n'est pas temps encore d'examiner.

Les adversaires du libre-arbitre et en général de toute idée d'activité, de puissance, de force, refusent d'admettre une autre conscience que celle de nos états présents. « La conscience, dit M. Stuart-Mill (1), m'apprend ce que je *fais* ou ce que je sens, non ce dont je suis *capable* » ; mais, pourrions-nous demander de nouveau, comment distinguer ce que je fais de ce que je sens ou subis, si je vois seulement la chose faite, l'état de choses réalisé, sans aucun lien avec une puissance dont il dérive? Est *mien* ce que je *puis*, ce dont je suis la condition suffisante et immédiate ; même pour savoir que je *fais* une chose, il faut savoir que je la *puis*. Est étranger à moi, passif pour moi, ce dont je vois en moi l'actuelle réalité sans en voir en moi la puissance, ce que je ne *puis* pas réaliser et qui pourtant se réalise.

M. Stuart-Mill objecte qu'on a seulement conscience du réel ; mais on ne prétend nullement que la puissance active ne soit pas une réalité : quand je dis que j'ai conscience de mon pouvoir, j'entends par là un pouvoir réel, un pouvoir qui est, mais qui n'est encore que pouvoir. M. Stuart-Mill ajoute qu'il est

(1) *Philosophie de Hamilton*, p. 551.

contradictoire de dire : — J'ai présentement conscience de ce qui *n'est pas* présentement, de ce qui *sera :* « La conscience n'est pas prophétique ; nous « avons conscience de ce qui est, non de ce qui *sera* « ou de ce qui *peut être.* » M. Stuart-Mill raisonne comme si « J'ai conscience de ce que je puis » signifiait « J'ai conscience du fait même que je puis accomplir et qui cependant n'existe pas. » J'accorde que nous n'avons pas conscience de ce qui sera comme d'une chose déjà présente; mais nous avons conscience de ce qui actuellement nous autorise à dire qu'une chose sera ou peut être. Il faut bien qu'il y ait dans la conscience présente quelque chose qui nous permette de concevoir l'avenir. — Cette chose, selon M. Stuart-Mill, est une simple conclusion du passé : « Nous ne savons jamais, dit-il, que nous sommes « capables de faire une chose, qu'après l'avoir faite, « ou qu'après avoir fait quelque chose d'égal ou de « semblable. » — Oui, quand il s'agit d'*exécuter* ce que nous avons voulu. La possibilité de cette exécution, en effet, n'ayant point pour condition unique la volonté, est subordonnée à une hypothèse : nous supposons que les conditions sont égales et semblables, comme notre volonté elle-même est égale et semblable ; et alors, tout étant semblable, nous affirmons semblablement. Quand, par exemple, je me crois capable de mouvoir mon bras, je sais que ma volonté, première condition, demeure la même, et je suppose que toutes les autres conditions sont les mêmes aussi, d'où je conclus le même résultat, à savoir le même mouvement que d'ordinaire. Mais ces déductions ou inductions présupposent toujours l'idée de possibi-

lité, dont elles ne sont qu'une extension au dehors.

Nos jugements sur les choses qui peuvent être, sont toujours dérivés et détournés; analysons de préférence le jugement *je puis*, véritable origine de toutes les idées de possibilité. Quand je déclare que je puis quelque chose, je ne suis pas, assurément, dans un état d'inaction ; si je n'agissais pas, je ne jugerais point que je puis ; et d'ailleurs ce jugement est déjà une action. Mais, d'autre part, la détermination présente n'est pas la seule chose que j'affirme, puisque alors il n'y aurait aucune différence entre « je puis » et « je fais », entre « je puis être dans tel état » et « je suis dans tel état ». Si « je puis » n'est pas adéquat à ce qui est, il l'est encore moins à ce qui n'est pas. « Je puis faire une chose » n'a point simplement ce sens : « je ne la fais pas » ; car si vous analysez cette dernière proposition, vous n'en déduirez jamais la proposition suivante : « je puis faire la chose que je ne fais pas ». « Je puis » affirme un lien entre ce qui est et ce qui n'est pas; il faut donc que, dans ce que je suis, soit contenu d'une certaine manière ce que je ne suis pas. Or, ce que je ne suis pas n'est point contenu dans ce que je suis comme fait, comme état, comme sensation ou sentiment, comme action ; car alors tout serait déjà sous tous les rapports, le changement ne serait qu'une apparence et pas même une apparence, puisque l'apparence est encore un changement. Nous retomberions ainsi dans l'éléatisme, fondé sur ce principe qu'il n'y a pas de milieu entre ce qui est et ce qui n'est pas. Dire que tout est fait ou état actuel, que tout se résout en sensations ou sentiments présents, c'est revenir sans

le savoir à l'antique doctrine des Éléates et des Mégariques, auxquels Aristote répondait : « Si tout existe en fait et en acte, lorsque je suis assis, je ne puis me lever; lorsque je suis levé, je ne puis m'asseoir. » Il doit donc y avoir un moyen terme entre ce que le positivisme appelle les faits qui sont et les faits qui ne sont pas, c'est-à-dire les faits qui ne sont pas des faits; ce moyen terme est supérieur aux faits; il coexiste avec le premier et avec le second, mais il dépasse le premier et le second. Quand je me détermine à m'asseoir, cette détermination n'épuise pas mon pouvoir déterminant; voilà pourquoi je dis que je puis me déterminer à être debout.

Ce pouvoir n'est pas une abstraction ni un extrait; c'est lui plutôt qui extrait de lui-même telle ou telle manifestation particulière. Si « je puis » n'était qu'une abstraction, la vérité des choses serait tout entière dans « je suis ceci et je ne suis pas cela »; entre les deux, point d'intermédiaire. Le pouvoir a donc sa réalité; mais cette réalité n'est pas du même genre que celle des faits. Le fait est tout entier dans ce qu'il est présentement, il est soumis à cette loi d'exclusion qui fait que les parties du temps sont en dehors les unes des autres comme celles de l'espace. Un fait ne peut empiéter sur le passé ou sur l'avenir ; il est enfermé dans des bornes précises et fixes, et pour lui point de milieu entre demeurer tel qu'il est ou cesser d'être : y a-t-il le moindre changement, ce n'est plus le même fait, ce n'est plus le même état. Sa définition, pour ainsi dire, ne renferme que le *même*, et non point l'*autre*. Le fait d'être assis, par exemple, étant purement et

simplement ce qu'il est, tout son être est épuisé dans ce qu'il est; il y a équation entre ce qu'il est et ce qu'il peut être. Cette équation ne saurait exister en toutes choses sans réduire toutes choses à l'inertie et à l'immutabilité absolue. Nous sommes donc toujours amenés à la conception d'un pouvoir qui est réel en lui-même, non pas seulement dans ses effets et ses manifestations (1).

Toutes les doctrines sont obligées de s'accorder à la fin pour admettre un lien entre ce qui est et ce qui n'est pas, un principe d'union grâce auquel ce qui est *peut* donner ce qui n'est pas. C'est dans la conscience de notre activité que nous trouvons le

(1) Selon M. Taine, une chose est *réelle* quand toutes les conditions sont données; elle est simplement *possible* quand « toutes les condi-« tions, moins une, sont données ». Mais M. Taine dit ailleurs que l'absence d'une condition entraîne l'*impossibilité*, puisque la chose ne se produira jamais en l'absence de la condition finale. (*L'Intelligence*, II, 48, 49, 175, 176.) Par là, M. Taine confond le possible et l'impossible. C'est ce qui doit arriver quand on n'admet que des faits sans aucune puissance qui les relie. De deux choses l'une, pourrait-on dire à M. Taine : ou bien un fait n'est rien de plus que l'ensemble des conditions données, ou il est quelque chose de plus. Dans la première hypothèse, si toutes les conditions sont données, tous les faits sont déjà, et aucun changement n'aura lieu; si toutes les conditions ne sont pas données, rien n'est, et rien ne sera; car l'existence des choses aurait besoin de certaines conditions qui ne sont pas données dans cette totalité des conditions en dehors de laquelle il n'y a rien. Il faut donc passer à la seconde hypothèse, et dire que les conditions présentes suffisent pour amener un fait absent; dès lors, le fait est autre chose que l'ensemble de ses conditions; c'est-à-dire que l'ensemble des faits actuels renferme les faits à venir en tant que possibilités et non en tant que faits. Il faut par conséquent admettre autre chose que de simples faits; il faut placer dans la condition un principe de différence qui fait que, sans cesser d'être elle-même, elle donne naissance à autre chose qu'elle. Qu'on appelle comme on voudra cette « *particularité* », cette chose qui, par elle-même et sans condition, fait exister une autre chose, il n'est pas difficile d'y reconnaître ce que tout le monde entend par puissance active.

type de ce pouvoir qui dépasse ses états présents par ses états possibles, de ce dynamisme supérieur au mécanisme qu'il anime. Les idées de possibilité, de condition, de raison suffisante, ne sont que les expressions indirectes et neutres d'un sentiment vif et d'une idée toute personnelle à son origine. Substituer à cette conscience du moi des notions abstraites, c'est laisser la proie pour l'ombre; la possibilité n'est, en définitive, qu'une puissance.

III. — M. Bain, dans sa critique de la liberté conçue comme détermination de soi par soi-même, nie l'existence d'une région *séparée* qui serait le moi, et dit qu'il ne reste rien en nous, pas plus que dans un « morceau de quartz, après *l'énumération complète ou exhaustive* de toutes les qualités (1). » Mais l'*énumération* exhaustive ne peut suffire que pour les choses purement numériques et numérables; même alors, elle présuppose une *qualification*, et le nombre ne sert que de cadre extérieur aux qualités spécifiées. Maintenant, mettez sur une même ligne tous mes événements passés, présents et à venir. Je pourrais vous contester le droit de parler des choses que j'ai faites et que je ferai, et qui ne sont vraiment pas des faits; car pour savoir que je ferai ou que j'ai fait quelque chose, il faut s'appuyer sur l'idée même qui est en litige; n'importe, supposons la qualification complète. Douleur + plaisir + pensée + autre plaisir + désir..., est-ce là le tout de moi-même? — Il faut au moins, comme pour les nombres, ajouter ce qui

(1) *Emotions and Will*, p. 509.

relie le tout en une synthèse; et le lien n'est plus ici entre des quantités discontinues, mais entre des événements continus. En outre, je ne relie pas seulement les faits entre eux; mais je les relie tous à un terme supérieur, quoique non « séparé », et que j'appelle moi. Il faut donc ajouter à notre liste ce caractère remarquable qui fait que chaque terme est mien ou me paraît mien. Nous avons alors : douleur et attribution à moi + plaisir et attribution à moi, etc. Ce n'est pas encore tout; car, dans la trame de ce que vous appelez mes événements, il y a des choses que je ne considère pas comme miennes de la même façon que les autres : il y a des choses dont je crois voir en moi la condition suffisante et que j'attribue à mon activité, d'autres que je subis et que j'attribue à des conditions non contenues dans la série des choses miennes. Si vous ne tenez pas compte de tout cela, votre exhaustion sera-t-elle complète? Or, tout cela n'est plus une simple numération, ni même une simple qualification, mais une attribution d'effets à leur cause, une relation toute particulière des termes multiples et changeants à un terme unique et permanent, du mécanisme extérieur à un dynamisme intérieur.

Il nous suffira, direz-vous, d'ajouter à chaque fait la propriété d'apparaître comme mien, d'avoir pour conséquent uniforme l'idée d'un moi; et l'exhaustion sera alors complète : la liste ainsi achevée sera l'équivalent de ce qu'on appelle la personne, et pourra lui être substituée. — Oui, comme on substitue à un cercle des polygones d'un nombre indéfini de côtés, qui donnent l'approximation indéfinie du cercle

sans donner jamais le cercle lui-même. Dans la pratique de la vie et dans le langage, la série des événements *miens* est le substitut du *moi :* est-elle le moi lui-même? Non ; ce que nous entendons par moi, c'est la puissance qui fait se succéder les actions et qui les fait aboutir à une idée unique ; en d'autres termes, c'est la raison de la synthèse finale, la cause de la constante réduction à l'unité. Il y a quelque chose qui fait que tous mes événements sont liés entre eux, et liés à l'idée de moi-même; et c'est ce quelque chose dont les événements intérieurs sont le substitut.

En outre, il faut éviter ici une confusion que l'on commet souvent dans les discussions relatives à la réalité et à la liberté du moi. L'idée du moi peut signifier soit l'idée réfléchie, soit le sentiment spontané de notre existence une sous chaque mode et sous chaque série de modes. Or, l'idée réfléchie du moi n'est que la manifestation de notre individualité active, et non cette individualité; car la connaissance analytique que nous avons de notre existence est successive et multiple. Au contraire, le sentiment spontané, la conscience immédiate de l'être propre ou de l'action propre, est absolument indécomposable et irréductible : ce n'est pas une résultante tardive des sensations, mais un élément immédiat et toujours présent à chaque sensation, élément sans lequel la sensation ne serait pas sentie.

Cette confusion se retrouve dans la plupart des objections à la réalité du moi. — L'idée du *moi*, dit-on, loin d'être une cause et un principe de libre détermination, n'est que le produit fatal d'une élabo-

ration longue et complexe, elle est factice et composée; donc l'individu lui-même n'est qu'un composé et ne contient rien de plus qu'un mécanisme. — Mais, de ce que la connaissance réfléchie d'une chose exige un travail complexe, en résulte-t-il que la chose même soit composée et divisible comme les opérations successives dont elle est l'objet? Le moi peut considérer un grand nombre de qualités avant de se considérer lui-même abstraitement, et de se poser dans la réflexion en face du non-moi; ce n'est pas à dire que, dès l'origine, le sentiment de l'existence individuelle et de l'activité centrale n'ait pas été présent à nous dans sa continuité, alors même que nous ne le traduisions pas sous les formes discontinues de la pensée abstraite et générale, ou du langage et de ses catégories artificielles. Si toutes nos pensées finissent par se ranger aux deux pôles du sujet et de l'objet, c'est que, dès le commencement, elles offraient cette orientation naturelle; les particules aimantées, qui finissent par se disposer en ordre aux deux extrémités de l'aimant, n'en ont-elles pas dès le premier instant subi l'influence?

Les oppositions nécessaires à la pensée analytique et réfléchie ne sont point également indispensables pour la pensée synthétique et spontanée. Bien plus, il doit y avoir un point où les oppositions expirent et où la pensée est immédiatement présente à elle-même, se pensant en même temps qu'elle pense tout le reste. Loin de s'évanouir alors, comme le croit Hamilton, dans l'unité du sujet et de l'objet, la pensée s'y achève au contraire; ou plutôt, cette unité est la

pensée même. Il est une chose, dit Aristote, que nous pensons sans images, par conséquent sans différences et sans contrastes, à savoir l'acte même de la pensée. C'est que la pensée est une action, et que toute action, surtout volontaire, se refuse absolument aux représentations sensibles. Le moi pense donc tout sous des formes d'opposition et de différence, excepté le moi même; il conçoit tout comme multiple, hors sa propre unité. On objecte que, pour concevoir son unité, le moi doit l'opposer au multiple, et rentrer par là dans la dualité. — Oui, pour concevoir cette unité distinctement et séparément; non, pour en avoir le sentiment ou la conscience spontanée.

Pour prouver que le *moi* est multiple, on rappelle les déviations et les erreurs dont l'*idée* réfléchie du moi est susceptible. En premier lieu, dit-on, certains matériaux étrangers peuvent s'introduire dans l'idée que nous avons de nous-mêmes; une série d'événements imaginaires s'insère alors dans la série des événements réels, et nous nous attribuons ce que nous n'avons pas fait (1). — Soit, mais sur quel point alors porte exactement l'erreur? Est-ce sur le moi et sur la volonté, ou au contraire sur tout ce qui n'est pas le moi ni sa libre action? Balzac croit avoir donné à son ami un cheval qu'il avait l'intention de lui offrir, et qu'il ne lui a pas donné réellement; l'erreur porte sur la réalisation effective et matérielle de la chose dans le monde externe, sur la part du non-moi : Balzac a réellement *voulu* faire ce don, il l'a réellement *fait* dans son imagination, et il a assisté d'avance à la

(1) Voir M. Taine, l'*Intelligence*, II, p. 191.

scène dont il était le principal acteur. De même pour les songes et les hallucinations ; ce qui leur manque, c'est la réalité extérieure dans le non-moi, nullement la réalité intérieure.

Dans d'autres cas, inverses des précédents, nous attribuons à autrui des événements qui appartiennent au moi. Au milieu d'un monologue mental, une apostrophe, une réponse jaillit, une sorte de personnage intérieur surgit et nous parle à la deuxième personne. — Rentre en toi-même, Octave, et cesse de te plaindre. — « Supposez que ces apos-« trophes, ces réponses, tout en demeurant mentales, « soient tout à fait imprévues et *involontaires*..., que « le malade ne puisse les provoquer *à son choix*, « qu'il les subisse, qu'il en soit obsédé; supposez « enfin que ces discours soient bien liés, indiquent « une intention..., il sera tenté de les attribuer à un « interlocuteur invisible (1). » On voit que M. Taine est obligé d'introduire la distinction du volontaire et de l'involontaire, pour expliquer l'aliénation d'une partie de nos pensées, de nos sentiments, de nos actes. Ce que nous *subissons* doit nous paraître étranger ; or, nous pouvons devenir en quelque sorte passifs de nous-mêmes ; des choses d'abord volontaires deviennent involontaires par l'habitude : il s'établit alors une lutte de nous avec nous-mêmes, ou du moins de la volition présente avec les effets accumulés des volitions passées. Comme il y a toujours en nous un mélange de liberté et de fatalité, il y a toujours aussi une aliénation partielle de nous-mêmes ; pour que

(1) Voir M. Taine, l'*Intelligence*, II, p. 199.

cette aliénation s'exagère jusqu'à l'hallucination, il suffit que les conditions organiques viennent ajouter leur tyrannie à celle qui résulte déjà de nos idées et de nos passions acquises. Les vibrations maladives du cerveau produisent alors des sensations fortes, réellement imprévues et non voulues. D'après les règles ordinaires de l'attribution aux causes, nous attribuons ce que nous éprouvons à des causes différentes de nous-mêmes, et à vrai dire nous n'avons pas tort; notre seule erreur, c'est de projeter à une trop grande distance les causes étrangères à notre volonté. Elles sont en nous et dans notre cerveau; notre induction les place plus loin dans le monde extérieur; ici encore, l'erreur porte sur l'extériorité. Si le moi peut se tromper dans le partage de tous les modes relatifs entre les deux termes, moi et non-moi, c'est une preuve qu'il domine de son unité les divisions plus ou moins exactes opérées par ses jugements. Les associations, étant acquises, peuvent être défaites, même les plus importantes. Par exemple l'association du sentiment de notre existence propre avec notre nom propre peut être détruite; Pierre se donne le nom de Paul; il peut même confondre l'histoire de Paul avec la sienne. Mais notre histoire, à vrai dire, n'est pas nous-mêmes; ce n'est qu'une manifestation à travers le temps et un substitut de notre personnalité. Notre histoire est celle de nos relations avec autrui et avec les choses extérieures; elle a surtout pour objet nos affaires étrangères, dont nos affaires intérieures elles-mêmes ne sont jamais isolées. Tout cela peut donc à la rigueur s'oublier, se confondre, s'aliéner. Dans ce cas encore, l'oubli et

l'erreur portent seulement sur nos relations multiples qui ne sont pas l'unité du *moi*.

L'oubli, du reste, semble être toujours momentané, l'erreur toujours réparable; la maladie a toujours un remède, connu ou inconnu. La nature opère souvent la guérison par ses propres ressources, à défaut de l'art. Témoin cette dame américaine qui, au sortir d'un long sommeil, se réveilla sans aucun souvenir apparent, fit de nouveau connaissance avec ceux qui l'entouraient, apprit de nouveau à écrire, puis, après un autre sommeil prolongé, retrouva au réveil le souvenir de sa première période en perdant celui de la seconde. On veut en conclure qu'il y avait dans le même être deux personnes morales, deux *moi* qui se sont succédé périodiquement pendant plus de quatre années. On nous dit que cette dame, « quand elle est dans son ancien état », a une belle écriture, et dans son second « une pauvre écriture maladroite »; l'écriture n'est pas le moi ni la volonté. On ajoute qu'elle ne reconnaît pas dans une période les personnes qu'elle n'a vues que dans la période précédente; les autres personnes ne sont pas le moi. On ne nous dit pas si elle avait oublié sa langue maternelle; supposons-le : cette langue n'est pas le moi. On ne nous dit pas si son caractère était sensiblement modifié : la chose aurait valu la peine d'un examen, car ici nous approchons du moi; mais enfin, supposons un complet oubli, une vraie table rase : ce n'est encore là qu'une perte apparente de soi-même, puisque en fait tous les souvenirs qui semblaient à jamais perdus ont été retrouvés. Donc le premier moi subsistait toujours, et il est inutile de

faire intervenir un second moi, un second personnage, là où le premier suffit. Quand la chaleur employée à faire fondre la glace devient latente, puis, après la fusion, redevient sensible, nous ne croyons pas nécessaire de supposer deux chaleurs.

Ce cas maladif exceptionnel, qui excite un étonnement exagéré, a son analogue dans l'alternative de la veille et du sommeil, qui ne scinde pas pour cela notre moi en deux. Bien plus, pendant la veille même, il a son analogue dans les faits les plus simples d'oubli. L'oubli est un sommeil partiel, comme le sommeil est un oubli partiel. Par exemple, je vais de mon bureau à ma bibliothèque pour chercher un livre; en chemin j'oublie de quel livre il s'agit et fais d'inutiles efforts pour m'en souvenir : est-ce à dire que je sois scindé en deux, que je sois devenu une autre personne, qu'il y ait en moi-même deux moi, l'un qui pensait tout à l'heure à ce livre, l'autre qui n'y pense plus? Je reviens à mon bureau pour me remettre dans le même courant d'idées, et un instant après le souvenir me revient; est-ce le premier moi qui a pris la place du second? L'écheveau des associations est toujours plus ou moins extérieur à ma volonté, de même que l'écheveau de fil à la main qui le débrouille. Ce que j'entends par *moi* est quelque chose de supérieur à ce que j'oublie comme à ce dont je me souviens. Supposons qu'au lieu d'oublier un seul fait, j'oublie toute une série de faits, toute une période de mon histoire, et même toute mon histoire : je ne deviendrais pas pour cela un autre individu. La solution de continuité produite dans la connaissance analytique de moi-même ne

serait pas produite en moi-même; les perceptions sourdes dont parle Leibnitz, et dont l'école anglaise fait un si grand usage sans se douter qu'elle suit ses traces, continueraient à manifester le même individu pour celui qui pourrait les apercevoir; dans le désordre du mécanisme altéré dominerait encore le principe dynamique, la volonté prête à ressaisir ses fonctions dès que l'obstacle a disparu.

Au reste, le moi ne fût-il qu'une hypothèse et un postulat, comme il est la plus naturelle et la plus constante des hypothèses, il ne mériterait pas le dédain d'une école qui, à chaque instant, est obligée de faire des postulats. On nous dit que la perception extérieure est en elle-même une hallucination, qui finit par se trouver vraie; que la mémoire est aussi une illusion qui fait paraître passé un état présent, mais qui, en dernière analyse, se trouve vraie; pourquoi donc la plus inévitable et la plus permanente des apparences, celle du moi, un et identique, aurait-elle le privilége de la fausseté? On ne voit pas pourquoi j'admettrais la sensation du bleu, du vert, du plaisir, de la douleur, parmi les intuitions, tandis que je rejetterais l'intuition de mon existence propre et de mon action intime qui se trouve impliquée dans toute sensation. Le moi, en effet, n'est pas seulement, comme la perception, comme le souvenir, une induction, un postulat, une croyance; c'est une donnée immédiate, sans laquelle aucune autre chose ne peut être donnée. Je ne sens rien si je ne sens pas ma propre existence; je ne connais rien si je ne me connais pas moi-même et si je ne me distingue pas de ce que je connais. Le moi

est donc plus qu'une supposition; il est l'objet de conscience impliqué dans toute conscience, l'intuition identique enveloppée dans les intuitions les plus diverses. On ne peut admettre la connaissance sans ses conditions essentielles, ni les conditions sans la plus essentielle et la plus irréductible de toutes; car, en la rejetant, on laisserait les éléments de la connaissance dans un état de désordre, et on multiplierait les postulats au lieu de les réduire. Quand donc l'action du moi serait un x, si cet x se retrouve dans toutes les équations, et que de plus toutes les autres inconnues peuvent s'y réduire, la forme vraiment scientifique du problème sera celle où toutes les autres inconnues, espace, temps, différence, identité, seront ramenées, sinon complétement, du moins partiellement, à cette inconnue fondamentale : le moi.

Mais tout est-il vraiment inconnu dans ce moi actif, et est-ce le désigner suffisamment que de l'appeler un x? — Assurément ce n'est pas là son vrai nom; car alors l'x appelé *moi* ne différerait pas de l'x appelé *toi*, et en général de tout ce qui est indéterminé.

L'inconnu, ici, c'est d'abord la cause du moi. Je ne sais pas pourquoi je suis et d'où je viens; je suis un x pour ma raison parce que, à parler familièrement, j'en pense plus long que moi-même. Mais, si je ne me saisissais pas d'abord, je ne me demanderais pas quelle est ma raison d'être. De ce que la raison d'une chose est inconnue, il ne résulte pas que la chose soit inconnue au même degré.

Si le moi se connaît, disent MM. Bain, Stuart-Mill et Spencer, il ne peut du moins se connaître que dans ses sensations et dans ses modifications, non à part ; ses modifications sont donc seules déterminées et connues, le reste est x. — Sans doute le moi ne se saisit pas comme un être qui n'aurait aucune manière d'être, comme une action qui n'aurait aucun effet ; mais d'autre part il ne saisit pas ses manières d'être comme détachées de son être, ni ses effets comme indépendants de son action. De ce que le moi ne peut subsister isolément et sans ses qualités, que pouvez-vous conclure? Une seule chose, c'est que le moi et sa manière d'être ne sont pas deux êtres numériquement et physiquement séparables ; mais c'est précisément ce que nous soutenons. La multiplicité qui est en moi n'est pas une multiplicité physique, comme celle d'un agrégat dont les parties peuvent subsister chacune en elle-même ; c'est une relation d'un autre genre, qui ne peut se confondre avec celle de juxtaposition, de coexistence physique, de succession numérique. Voilà pourquoi nous la posons à part comme étant la relation originale de la cause à l'effet, de l'activité à sa manifestation. Cette thèse, on la confirme en croyant la combattre ; car, plus on montre l'impossibilité de mettre d'un côté le moi et d'un autre côté ses manières d'être, plus on élève au-dessus de toute relation numérique et mécanique la relation dynamique de la puissance active à l'action.

Aussi voit-on l'école anglaise elle-même revenir, après bien des détours, à la notion du moi qu'elle avait d'abord voulu exclure. M. Stuart-Mill, comme

aussi M. Spencer, ne semble pas éloigné de concéder à ses adversaires la conscience immédiate du moi, tout en maintenant, avec raison, que la connaissance du non-moi est indirecte (1). De leurs explications

(1) *Philosophie de Hamilton*, tr. Cazelles, p. 252, note. « Dans la « première édition, je disais : Sans la notion du non-soi, nous ne « pouvons avoir celle du soi, qui lui sert de contraste. — Je ne « faisais pas attention que mes propres sensations et mes autres « sentiments, en se distinguant de ce que j'appelle moi-même, « constituent un non-soi suffisant pour que le soi puisse être appré- « hendé. L'antithèse entre le moi et les modifications particulières « du moi fournit suffisamment le contraste nécessaire à toute cognition. « — Le lien ou la loi inexplicable, l'union organique qui rattache « la conscience présente à la conscience passée qu'elle nous rappelle, « est la plus grande approximation que nous puissions atteindre d'une « conception positive de soi. Je crois d'une manière indubitable qu'il y « a quelque chose de réel dans ce lien, réel comme les sensations elles- « mêmes, et qui n'est pas un pur produit des lois de la pensée sans au- « cun fait qui lui corresponde. A ce titre, j'attribue une réalité au moi, « — à mon propre esprit, — en dehors de l'existence réelle des possi- « bilités permanentes, la seule que j'attribue à la matière : et c'est en « vertu d'une induction fondée sur mon expérience de ce moi, que « j'attribue la même réalité aux autres moi ou esprits. » *Ibid.*, p. 250 : « Nous sommes forcés de reconnaître que chaque partie de la « série est attachée aux autres parties par un lien qui leur est « commun à toutes, qui n'est pas la chaîne des sentiments eux- « mêmes : et comme ce qui est le même dans le premier et dans le « second, dans le second et dans le troisième, dans le troisième et dans « le quatrième, et ainsi de suite, doit être le même dans le premier et « dans le cinquantième, cet élément commun est un élément perma- « nent. Mais après cela, nous ne pouvons plus rien affirmer de l'esprit « que les états de conscience. Les sentiments ou les faits de conscience « qui lui appartiennent ou qui lui ont appartenu, et son pouvoir d'en « avoir encore, voilà tout ce qu'on peut affirmer du soi, — les seuls « attributs possibles, sauf la permanence, que nous pourrons lui re- « connaître. »

M. Spencer dit également : « Comment la conscience peut-elle se ré- « soudre complétement en impressions et en idées, quand une impres- « sion implique nécessairement l'existence de quelque chose d'impres- « sionné? Ou bien encore, comment le sceptique qui a décomposé sa « conscience en impressions et en idées, peut-il expliquer qu'il les re- « garde comme *ses* impressions et *ses* idées? » (*Premiers principes*, p. 68.)

encore un peu embarrassées, il résulte qu'il y a dans la connaissance de l'esprit un élément de plus que dans celle de la matière, élément auquel « *appartiennent* » les sentiments ou les faits de conscience, qui est doué du *pouvoir* d'en avoir encore, et qui est *permanent*. Pour avoir le moi complet, tel que le représentent les spiritualistes, il suffit d'ajouter à ces attributs, avec M. Bain, l'activité ou la spontanéité, qui dans le moindre mouvement se distingue elle-même de la passivité des impressions. Par là l'école positiviste anglaise se trouve d'accord avec l'école de Leibnitz. Elle a d'abord admis comme Leibnitz une sorte d'harmonie préétablie entre des séries de perceptions, en partie insensibles et inconscientes, en partie conscientes ; elle a admis comme lui que ces séries concordent entre elles sans agir réellement l'une sur l'autre ; elle admet maintenant que la série qui est nous-mêmes résulte d'une action intérieure, et que cette action manifeste quelque pouvoir un et permanent. Nous voilà bien près de la monade dont l'unité se développe dans une série indéfinie de perceptions. Les diverses écoles finissent donc par subordonner le mécanisme à un dynamisme où la puissance et l'acte ont pour centre commun le moi, et elles s'accordent à reconnaître que la distinction du mien et du non-mien se réduit à celle du volontaire et de l'involontaire ; d'où on arrivera peut-être à conclure que le moi lui-même doit avoir pour essence la volonté.

CHAPITRE II.

ORGANISME DES OPÉRATIONS DE L'ESPRIT. — VOLONTÉ ET ENTENDEMENT. — LA NÉCESSITÉ LOGIQUE.

I. Tendance directrice de l'organisme intellectuel : l'aspiration à la liberté.

II. Nécessité de chercher si la volonté est le fond de l'intelligence même, ou explication dynamique de l'intelligence. — L'attention. — L'abstraction et la généralisation. Le nominalisme, le réalisme et le conceptualisme; essai d'une solution dynamique. Liberté et généralité. — Le jugement. Identité de l'affirmation et de l'action. — Induction et croyance. Rapport de la volonté et de la certitude.

III. La nécessité logique, dérivée du principe d'identité ou de contradiction. De la déduction et de la nécessité à laquelle elle donne lieu.

Le dynamisme intellectuel, étant une série de causes et d'effets, est aussi, comme l'a démontré Kant, un organisme, c'est-à-dire un système de moyens et de fins où les parties et le tout se supposent réciproquement et concourent à un même but. Cet organisme doit avoir, comme tous les autres, une idée directrice et une loi constitutive qui en ramène les divers organes à l'unité. Ce qui constitue la pensée, pour Kant comme pour Platon, c'est l'unité dans la multiplicité. En effet, je ne pense qu'à la condition d'être un sujet un; car s'il n'y avait pas unité dans le sujet pensant qui est moi, je ne me distinguerais plus de mes sensations multiples, et celles-ci, à leur tour, ne se distingueraient plus des phénomènes eux-mêmes; il n'y aurait donc

lieu de distinguer ni sujet pensant ni objet pensé; seul subsisterait, comme l'a montré Platon dans le *Théétète*, l'insaisissable devenir des phénomènes. Penser, c'est donc unir, et les conditions *à priori* de la pensée sont les conditions sans lesquelles elle ne pourrait pas unir; conditions qui elles-mêmes sont unies entre elles de manière à s'impliquer mutuellement, et qui forment ainsi un système organique.

On peut admettre ces prémisses de Kant, et cette conception d'une solidarité entre toutes les conditions de la pensée. Mais la grande question est de savoir la nature du lien qui ramène toutes les fonctions intellectuelles à cette unité où réside l'intellection même. Faut-il, avec Kant et les déterministes, se le représenter comme un lien d'absolue nécessité, ou au contraire comme un lien de liberté? En d'autres termes, nous admettons tous que ce qui constitue la pensée, c'est l'unité; mais ce qui constitue l'unité elle-même et par conséquent la pensée, est-ce la nécessité ou la liberté? Dans le premier cas, l'intelligence et la volonté formeraient une véritable antinomie; dans le second, elles seraient conciliables par la communauté de leur essence même.

Pour résoudre cette importante question, suivons l'organisme mental dans ses fonctions diverses; et d'abord, déterminons quelle est la tendance essensentielle et directrice de cette force active où nous avons trouvé le centre et le moteur de la vie intime.

I. — Beaucoup de philosophes, surtout les déterministes, ont fait consister l'essence de toute force

active dans la conservation de soi ou dans la permanence. L'être, dit Spinoza, tend à persévérer dans l'être et à se maintenir tel qu'il est; là est la suprême loi qui explique toutes les autres. Depuis, cette doctrine a été souvent reproduite ; on a considéré la tendance à persévérer dans l'être comme le fond de l'habitude ; puis on a assimilé la loi de l'habitude à la loi de l'inertie. Le repos et la permanence devenant ainsi le fond de l'être, le changement ne peut plus s'expliquer, ce semble, que par des combinaisons extérieures et conséquemment fatales. Aussi les déterministes insistent sans cesse sur ce qu'on appelle le principe de la permanence des forces, qu'ils étendent à l'âme, et d'où ils croient pouvoir conclure l'universelle transformation des phénomènes selon des lois nécessaires.

Mais d'abord, dire que l'être tend à être ce qu'il est, c'est se contredire ; car on ne peut tendre à être ce qu'on est déjà : la tendance indique quelque chose de nouveau à obtenir, et implique une notion de différence. De même, la persévérance dans l'être implique autre chose que le repos et l'inertie, et n'est point une formule de pure identité; car la prétendue conservation de soi est aussi un accroissement. Si on veut la vraie formule du repos ou de l'inertie, qu'on ne parle ni de tendance, ni de persévérance, ni de conservation, et qu'on se borne à répéter le stérile adage de Parménide : « Les choses sont ce qu'elles sont, et ne sont pas ce qu'elles ne sont pas. » La loi de Spinoza n'est donc ni simple, ni fondamentale; elle nous dit qu'il y a quelque chose qui se conserve, mais sans nous dire la nature de cette chose. Ce qui

se conserve peut être le changement tout comme le repos, ou quelque chose de supérieur au changement et au repos. L'idée de conservation est un cadre vide qu'on a pris pour le dedans.

Les systèmes opposés au précédent, qui mettent l'essence de l'être et de l'activité dans la tendance à changer, prennent, eux aussi, l'accessoire pour l'essentiel. Changer pour changer est chose inintelligible : car un changement absolu qui ne laisserait de lui-même aucune trace permanente, serait équivalent au repos absolu ; l'être, emporté par une continuelle vicissitude, recommencerait à chaque instant, et ne laisserait aucun résultat de son travail ; en paraissant agir et faire quelque chose, il ne ferait rien. L'idée de changement n'est donc pas plus adéquate à la notion d'activité que celle de repos ; repos et changement ne sont que de simples effets ou conséquences de l'activité, de simples moyens auxquels elle est supérieure. La loi pure et simple de conservation ou de changement ne régit que le mécanisme de ces effets, qui ne sauraient s'accroître par eux-mêmes ; elle n'exprime pas la véritable essence de la cause.

On ne peut déterminer la direction essentielle de l'activité que quand on en considère la fin. Qui dit tendance et direction, dit une fin à atteindre ; conséquemment, c'est déjà sur la notion de bien et de finalité qu'on s'appuie lorsqu'on parle de tendance et de direction essentielle. Nous n'attribuons aux choses la tendance à persévérer dans l'être que parce que nous concevons l'être comme un bien, condition de tous les autres. Pourquoi alors nous arrêter à moitié

chemin, c'est-à-dire à la notion de permanence, lorsque notre principe directeur est la notion de progrès? La vraie formule de l'activité, à ce point de vue, c'est de réaliser le bien, par quelque moyen que ce soit. Pour ne donner de ce bien qu'une notion encore extérieure et relative, nous dirons qu'il consiste d'abord dans l'affranchissement de toute limite à l'activité même, et par conséquent dans un maximum d'intensité. Si le repos est nécessaire pour réaliser ce maximum d'intensité, ou ce degré suprême d'activité, l'être gardera le repos; si le changement est nécessaire, il changera. En général, l'être possède-t-il déjà un certain bien, il tendra à y persister; y a-t-il quelque bien qu'il ne possède pas, il tendra à l'acquérir, tout en conservant ce qu'il a déjà. Nous l'accordons, l'être devra tendre avant tout à conserver l'être, mais non pas pour cela à le conserver tel qu'il est; n'étant pas parfait, il devra tendre à se développer. L'activité, en un mot, n'est ni un avare imbécile qui ne songerait qu'à garder son trésor, sans vouloir en faire usage et sans même chercher à l'augmenter; ni un prodigue qui volerait de dépense en dépense sans rien garder, emporté dans une existence mobile et dans un perpétuel changement : l'être est comme le capitaliste, qui veut à la fois conserver ce qu'il a et l'utiliser pour l'acquisition de ce qu'il n'a pas. La tendance fondamentale de l'activité pourrait s'appeler la tendance à capitaliser, c'est-à-dire à augmenter le *principal* et les *intérêts*. Le repos et le changement ne sont plus alors pour l'être que des intermédiaires qui, considérés en eux-mêmes, lui sont indifférents; la seule

chose à laquelle il ne soit pas indifférent, c'est le bien ; et il emploie tout ensemble, pour y parvenir, le repos et le mouvement, la persévérance dans ce qu'il est et le changement vers ce qu'il n'est pas.

Si nous suivons l'activité dans son développement, nous voyons en effet que tout dérive de cette tendance au progrès, à la perfection, à quelque chose qui dépasse toute limite et exclut tout effort.

D'abord, la prolongation de l'existence pendant une certaine durée est plus qu'une existence réduite à un seul instant. L'avenir qui n'est pas encore est pour l'être un temps nouveau. L'être qui se prolonge va toujours du moins au plus ; et ce qu'on appelle la stabilité de son existence est au fond un véritable progrès dans le temps, par lequel il aspire à l'éternité ; la permanence est donc bien une des formes du perfectionnement.

Outre la tendance à posséder l'avenir, on trouve aussi partout la tendance à posséder le passé ou à le retenir, et ces deux tendances semblent se ramener à une seule. Retenir le passé revient peut-être à posséder l'avenir : les notions de passé ou de futur sont des relations secondaires ; l'important est de retenir, d'accumuler, de croître. Ainsi l'identité dans le temps, sous un sommeil apparent, enveloppe une spontanéité vigilante, une activité capable de faire être ce qui n'est pas : durée, c'est répétition, et répétition, c'est accroissement.

Il faut ajouter au changement dans le temps le changement dans l'espace ; or ce changement semble encore se réduire à un progrès. Pas de mouvement

sans une *direction*, ce qui indique déjà un but. Supposons d'abord un mouvement rectiligne, qui ne rencontre aucun obstacle et ne change pas de direction; le mobile, par exemple notre corps, se dirige dans l'espace vers le but plus ou moins éloigné auquel il tend. Ce but est-il à une distance finie, le mouvement dans l'espace devient certainement un progrès, puisque le mobile avance et est toujours plus près du but. Au reste, s'il n'y avait rien de plus que ce mouvement, nous n'aurions encore qu'un progrès bien extérieur et bien voisin de la stabilité : on pourrait dire que, si le mobile avance, il n'en paraît pas lui-même plus avancé, à moins qu'au but quelque chose de nouveau ne l'attende, ou à moins que, tout en changeant dans l'espace, il ne change aussi d'une autre manière. — Le but, au lieu d'être à une distance finie, est-il à l'infini? Le mobile, tout en avançant, peut être considéré mathématiquement comme stationnaire, parce qu'il est toujours aussi loin du but; en revanche, il est à des distances croissantes de son point de départ : il y a donc là encore, sinon un progrès réel, du moins un essai de progrès, et comme une aspiration à conquérir l'immensité qui rappelle l'aspiration à conquérir l'éternité.

S'il n'existait que ces deux sortes de changements, dans le temps et dans l'espace, ce serait le progrès à son *minimum*, sous la forme la plus abstraite, la plus voisine de la stabilité. Un spectateur ne trouverait pas grand changement dans le monde. Ce seraient exactement les mêmes choses dans un autre temps et dans un autre lieu ; le monde, toujours identique

dans ses parties, n'offrirait de nouveau que la variété de ses formes géométriques. Encore cette variété serait-elle une nouveauté, par cela même un progrès, mais pour ainsi dire un progrès avorté.

Nous n'apercevons l'accroissement dans l'espace que par l'accroissement dans le temps, et ce dernier, à lui seul, n'est qu'un accroissement dans l'ordre de la quantité extensive; or cet accroissement de la quantité extensive, à son tour, n'est appréciable que par celui de l'action intensive. En effet, si l'accroissement n'avait lieu que dans le nombre des actes uniformément répétés, sans aucun progrès d'intensité, et si l'addition dans la durée d'actes identiques était la seule opération des êtres, aucun changement ne se manifesterait non plus dans l'intelligence, et on n'aurait aucun moyen de distinguer différents temps, encore moins diverses quantités de temps. Pour que cette distinction soit possible, il faut qu'il y ait du nouveau dans les sensations, et que les sensations successives soient appréciées intensivement, c'est-à-dire mesurées par leur rapport à notre action. Une plus grande quantité extensive d'espace et de temps, c'est donc une plus grande quantité intensive de sensation, et, en dernière analyse, d'action.

Les déterministes diront, en s'appuyant sur des théorèmes de mécanique, que la quantité de mouvement extérieur persiste sans s'accroître. — Mais peu importe; il y a progrès tout au moins dans les combinaisons de mouvements et dans leurs résultats, traduits par la conscience en sentiments et en idées. — Les combinaisons, direz-vous, sont équivalentes.

— Au point de vue purement mécanique, cela est possible ; elles sont équivalentes quand je fais abstraction de tout, excepté des relations extérieures dans l'espace. Mais sous aucun autre rapport elles ne sont équivalentes ; et surtout, les états de conscience qu'elles produisent ou provoquent sont loin d'être équivalents. Peut-on nier qu'aux divers degrés de l'évolution physique aient répondu, dans l'évolution mentale, des idées nouvelles, des sentiments nouveaux et sans doute aussi des volitions nouvelles? Quand tout cela serait encore une transformation mécaniquement équivalente de forces antérieures, il en résulterait simplement que l'équivalence mécanique est compatible avec une perpétuelle nouveauté dans l'ordre mental ; c'est-à-dire que l'équivalence des pouvoirs moteurs dont les êtres disposent les uns à l'égard des autres, ou en un mot l'équivalence de l'activité transitive, est compatible avec le progrès de l'action intensive, de la pensée, du sentiment, de la volonté. Qu'importe alors que l'être en qui naissent des pensées, des sentiments, des volitions nouvelles, pèse toujours le même poids dans une balance? S'il n'y a aucune création mécanique, comme aussi aucune annihilation, il n'en est pas moins vrai qu'il y a création mentale ou morale. Ce n'est là, direz-vous, que la production d'une forme nouvelle ; mais si cette forme est un plaisir qui n'existait pas auparavant, une joie, un bonheur, et un bonheur durable, n'est-ce pas une chose suffisamment réelle, quoique vous l'appeliez une forme? Tout à l'heure je souffrais ou j'étais indifférent, maintenant je jouis : les deux états peuvent être équi-

valents pour la balance et pour la mécanique; soutiendrez-vous qu'ils sont équivalents pour moi ou pour ma conscience? Et si, par hypothèse, cette joie était la première qu'un être vivant eût éprouvée, ne marquerait-elle pas dans le vieil univers l'apparition d'un bien qui, à lui seul, est un univers nouveau? De même, une pensée nouvelle dans la conscience n'est-elle pas un nouveau monde, alors que, dans la balance de la nature physique, elle ne produirait pas la moindre oscillation, le moindre dérangement à l'éternel équilibre des deux plateaux? Et si dans la conscience ces grandes nouveautés peuvent se produire, — pensée et sentiment, — pourquoi ne pourrait-il surgir une nouveauté supérieure encore, un monde plus beau et meilleur, celui de la liberté? Par là sans doute nous n'entendons pas une liberté capable de bouleverser ce que Gœthe appelait le budget de la nature : celle-ci, en additionnant ses unités de force mécanique, pourra trouver toujours le même compte; mais que de richesses nouvelles sur le livre des idées, des sentiments et des volontés! Simple changement de forme, répétez-vous. Si ce ne sont là pour vous que des apparences et des modifications superficielles, où placez-vous alors le fond, la substance, les choses mêmes? Les vraies réalités ne sont-elles pas ce dont j'ai conscience; et les choses inconnues que je suppose au delà ou au dessous, ai-je le droit d'en parler, et d'affirmer que la permanence est leur unique loi? L'identité pour la balance n'est, après tout, que l'identité d'un phénomène. Bien plus, la foi à la balance suppose elle-même l'unité des forces de gravitation, qui suppose à

son tour que la quantité de force motrice reste la même ; et ce dernier principe, on ne peut plus lui assigner une origine extérieure. « La persistance « de la conscience, dit M. Spencer, constitue l'expé- « rience immédiate que nous avons de la persistance « de la force, et en même temps nous impose la « nécessité où nous sommes de l'affirmer (1). » C'est donc toujours à la conscience qu'il en faut revenir ; mais qu'est-ce alors que la persistance dont on parle, sinon l'expression de ce fait : nous avons conscience d'une multitude de réalités nouvelles qui ont pour caractère commun que nous en avons conscience ? Somme toute, si c'est la conscience que l'on consulte, elle se voit changeante en même temps qu'identique, et l'expression de la réalité pour elle n'est pas permanence, mais progrès ; elle ne connaît pas ce substratum immobile et mort dont quelques-uns ont voulu faire la substance permanente et l'unique réalité. La réalité, pour elle, c'est ce qu'elle est ; or, elle est action, elle est progrès.

Ainsi, en résumé, l'identité des lois mécaniques doit laisser place, et laisse effectivement place à quelque chose de nouveau dans l'ordre intellectuel des idées, dans l'ordre esthétique des sentiments, dans l'ordre moral des volitions. Cette nouveauté ne sera une équivalence que dans la série mécanique ; elle sera une prévalence et un profit dans la série des états de conscience. On a beau vouloir ramener entièrement le nouveau à l'ancien, le nouveau est un fait indéniable pour la conscience et dans la conscience ; or

(1) *Premiers principes*, p. 204.

le nouveau suppose une spontanéité capable de progrès.

Et en effet, nous trouvons au sein de la conscience un progrès dans l'intensité même ou dans la puissance de notre activité, non plus seulement dans sa durée. Quand nous agissons, nous tendons toujours à faire *complétement* ce que nous faisons, à le faire sans obstacle ou malgré tout obstacle, en d'autres termes, parfaitement, absolument, infiniment. L'activité n'a pas pour but l'échec, mais le succès, et le succès le plus complet possible ; elle n'agit pas pour avorter dans son action, elle ne travaille pas pour manquer son travail, mais pour l'achever ; en un mot, elle ne s'exerce pas contre elle-même par une intime contradiction. Tout acte peut se traduire en une affirmation : « Je fais ceci ou cela, j'agis de telle ou telle manière ; » or l'affirmation, comme telle, exclut toute négation ; un être fait donc une chose pour la faire parfaite en son genre, et non pour la faire imparfaite. Il est remarquable que l'idée de succès enveloppe quelque chose de complet, d'achevé, d'infini et d'absolu.

Nous n'avions encore qu'une image de ce succès et de ce progrès dans le mobile matériel qui, dès qu'il agit et se meut en une direction, tend à se mouvoir indéfiniment, et, s'il est permis de le dire, absolument. En nous, la tendance à l'absolu se manifeste sous toutes les formes. Nous possédons, dès l'origine de notre vie, un trésor de force vive qui demande à se dépenser tout entier, qui néanmoins ne veut, en se dépensant, que s'accroître, et qui s'accroît en effet. Notre activité saisit la

première occasion pour s'exercer ; elle s'échappe par la première issue, comme un fleuve dont les eaux accumulées sont impatientes de suivre leur pente naturelle. Puis, une fois engagée dans une voie, elle va toujours en avant, continuant ce qu'elle a commencé et l'accroissant, fût-ce sous le seul rapport de la durée. Elle se répète elle-même indéfiniment quand elle ne sait pas faire mieux ; mais, dès que l'occasion d'une nouvelle action lui est offerte, elle s'empresse de la saisir, parce que toute nouveauté est une addition dans l'ordre de la qualité, par conséquent un accroissement. Après s'être répétée et imitée elle-même, l'activité répète et imite toutes les choses nouvelles dont elle est témoin; elle voudrait s'exercer complétement dans chaque chose en particulier, et complétement aussi dans toutes choses en général. Son avidité ne connaît pas de bornes : ce qu'elle veut, c'est le tout.

En fait, nous rencontrons toujours quelque borne à notre action. Nous résistons alors à la résistance même, par une sorte d'élasticité. Quand nous avons surmonté l'obstacle, l'excès de la puissance sur la résistance, une fois produit, tend à se perpétuer ; une force auparavant latente est devenue manifeste, comme un soldat qui, de la réserve, est appelé à l'activité. La somme de travail effectif se trouve donc accrue, et le rapport de la puissance à la résistance est modifié : la puissance tend vers l'infini, et la résistance, par cela même, tend vers zéro. C'est ce qu'on a appelé l'habitude.

L'habitude n'est point un principe nouveau ; elle

est l'activité même. Agir, c'est produire du nouveau sous quelque rapport, c'est s'accroître, tout au moins en durée, et le plus souvent en intensité; agir est donc s'habituer, se délivrer des obstacles, affirmer par le fait même son indépendance, et en un mot tendre à la liberté.

Qu'est-ce en effet que le succès et l'affranchissement de tout obstacle, de toute limite, de toute dépendance, sinon la liberté même au sens à la fois le plus précis et le plus large du mot? La liberté morale qui consiste à choisir entre deux partis sans dépendre d'aucun est la forme la plus élevée et l'achèvement de la liberté humaine; mais ce qui la constitue essentiellement, c'est l'indépendance par rapport à toute contrainte extérieure ou intérieure. Or, nous l'avons vu, c'est à cette délivrance de toutes les formes de contrainte que notre activité aspire dès l'origine ; on peut donc dire que l'aspiration à la liberté absolue constitue notre être même, ou tout au moins ce que notre conscience peut atteindre en nous de plus intime et de plus essentiel : elle est proprement la volonté.

Voyons maintenant de quelle manière, sous l'idée de liberté, directrice du dynamisme intérieur, l'esprit s'organise et accomplit ses diverses fonctions. N'est-ce pas de la volonté même, puissance initiale, que la sensibilité et l'intelligence doivent procéder? et, s'il en est ainsi, comment se fait-il qu'à la fin des antinomies se produisent entre la liberté du vouloir et le déterminisme de la sensibilité ou de l'intelligence?

II. — La sensibilité peut être considérée comme une simple fonction et évolution de la volonté. Quand l'activité est intense, mesurée, libre d'obstacles et en harmonie avec sa fin, il y a plaisir; la jouissance n'est donc pas un état passif, et nous exprimons avec justesse notre joie en disant : je me sens vivre, je me sens agir. La douleur, qui est la volonté contrariée, n'est pas non plus passive : il y a dans la peine, comme le mot l'indique, travail et effort, par conséquent activité.

Quant aux fonctions intellectuelles, ordinairement attribuées à des facultés spéciales, ne pourraient-elles s'expliquer, en grande partie, par la volonté consciente de sa puissance indéfinie et de ses actes plus ou moins limités? Penser n'est peut-être pas autre chose qu'agir avec le sentiment de cette action et des bornes qu'elle rencontre. Voici donc un problème dont la solution éclaircirait la question du déterminisme : que faut-il ajouter à la volonté pour obtenir l'intelligence? est-il même besoin de faire une addition, et la volonté ne pourrait-elle se confondre, en son essence, avec cette intelligence dont les lois nécessaires semblaient contredire la liberté du vouloir? Où est l'union, où est l'opposition de l'activité libre et de l'activité raisonnable, et comment résoudre cette opposition? — Essayons d'expliquer toutes les fonctions intellectuelles par la seule organisation de l'activité tendant à la liberté, jusqu'à ce que nous soyons obligés d'ajouter quelque chose.

Il est bien entendu que nous ne considérons pas une activité privée du sentiment ou de la conscience spontanée d'elle-même. Nous ne trouvons point en

nous une activité dont nous n'ayons pas le sentiment; si on en a supposé l'existence en nous, c'est une simple hypothèse; si on en a supposé l'existence en dehors de nous, dans les prétendus minéraux bruts, c'est encore un pur système. Nous ne pouvons nous mettre à la place des éléments dits minéraux, pour savoir si, en agissant, ils n'ont pas de leur action un sentiment quelconque, un sentiment infinitésimal, dans la mesure même où cette action est spontanée, sans avoir d'ailleurs aucun sentiment des changements tout externes de position qui peuvent leur être imprimés du dehors. Prenons donc notre point de départ dans le seul fait positif, à savoir notre action se sentant elle-même, tantôt comme passivement modifiée par les sensations, tantôt comme puissance réelle produisant des actes réels.

L'infériorité de nos actes effectifs par rapport à notre puissance efficace, la dépendance de l'action déterminée qui la rend inadéquate à l'action déterminante, donne à notre activité sentante et consciente le caractère d'une *tendance* toujours incomplétement réalisée, d'un effort, d'une aspiration ou d'un désir. Dès lors, nous n'avons pas besoin de rien ajouter pour obtenir l'opération préliminaire de tout travail intellectuel : l'attention. Celle-ci n'est qu'une tendance, et comme nous tendons toujours, nous sommes toujours attentifs à quelque degré.

En se concentrant dans une direction déterminée, la volonté renferme son action dans des limites, et elle reste passive ou moins active relativement à tout ce qui est en dehors; conséquemment elle fait acte

d'abstraction. L'abstraction peut être considérée encore comme une opération dynamique de la volonté sentante et consciente.

Quant à la généralisation et au problème fondamental qu'elle soulève, celui du nominalisme et du réalisme, nous l'éclaircirons peut-être en y introduisant l'élément dynamique. Pour expliquer le caractère de généralité que nous trouvons dans toute pensée et dans toute affirmation, les écoles rivales, et même le conceptualisme, ont toujours cherché quelque *objet* auquel pût s'appliquer notre pensée quand elle conçoit le général. Mais les nominalistes forcent bientôt les réalistes et les conceptualistes à reconnaître qu'en croyant apercevoir ou simplement concevoir le général, ils n'ont pour objet d'aperception et même de conception que des images particulières ou des mots particuliers. En effet, si je veux penser la couleur en général, je ne puis apercevoir réellement un *objet* général qui serait la couleur sans être telle ou telle couleur. Je suis toujours obligé, ou d'appliquer ma pensée au mot couleur, qui n'est lui-même qu'une image particulière sans autre généralité que celle que j'y mettrai, ou d'appliquer ma pensée au blanc, au rouge, au bleu, qui sont des couleurs particulières, et non la couleur en général. Les réalistes ne pourraient donc, sans retomber dans les entités scolastiques, citer quelque objet vraiment général saisi par une perception intime, et auquel pût s'appliquer notre pensée indépendamment des mots ou des images. Faut-il admettre alors un nominalisme complet, et croire que notre pensée s'épuise dans ces mots ou ces images particulières?

Non ; le défaut commun à ces doctrines, c'est qu'elles regardent trop vers les objets, et cherchent la généralité dans la matière de la pensée, tandis qu'il faudrait la chercher dans le sujet même et dans l'acte de la pensée. On obtiendrait ainsi une sorte de conceptualisme dynamique et non idéaliste.

Comment est-ce que je procède pour me représenter la couleur en général ? Je reproduis par l'imagination les sensations du rouge, puis du vert, puis du bleu ; et dans ce mouvement intérieur je prends une conscience plus claire du pouvoir que j'ai de me porter vers divers objets, pouvoir indéfini qui ne s'épuise pas en eux. Ce n'est point dans ces objets mêmes que réside la généralité, c'est-à-dire une possibilité indépendante du temps particulier ou de l'espace particulier, et s'étendant au-delà de mes sensations ou de leur résidu. Cette extension générale est dans le pouvoir dont j'ai conscience comme dépassant l'objet particulier sur lequel il agit. La généralisation semble l'acte par lequel je combine la conscience permanente de ma puissance intime avec telle ou telle représentation particulière. Le mot couleur est un nom commun parce que je puis (moi, dis-je, et non pas lui) le poser pour ainsi dire à mon gré sur le blanc, le bleu, le rouge ; il devient l'instrument et l'esclave docile de ma volonté, qui seule est générale. La généralité serait ainsi, tout d'abord, l'expression déterminée d'une puissance enveloppant et concevant l'infini ; conséquemment elle exprimerait la liberté.

Est-ce à dire que la généralité soit toute subjective, et qu'elle ne corresponde à rien dans les objets ?

Nullement; mais la chose à laquelle elle correspond, je ne puis me la représenter comme objet, ni matériellement. Cette chose, je ne la vois pas dans l'objet; je la vois dans le sujet, en moi, et ensuite je l'objective en plaçant dans les choses ou au-dessus des choses un pouvoir analogue au mien. Les lois générales de la nature, avec leur portée infinie, m'apparaissent comme l'expression détournée d'une puissance qui ne s'épuise dans aucune forme particulière, qui dans chaque individu tend à dépasser toute limite, qui, au-dessus de tous les individus, dans leur cause universelle, est affranchie réellement de toute limite. Généraliser, c'est concevoir la puissance absolue au-dessus de tous les individus, et c'est en placer quelque image au sein de chacun, comme nous en trouvons une au sein de nous-mêmes.

Nous appelons les choses abstraites des choses générales; à vrai dire elles ne le sont pas. Rien de moins général que le mot couleur, abstrait parmi les sons, et extrait de leur nombre; rien aussi de moins général que l'image du bleu ou du blanc, extraite et abstraite parmi les autres; mais ce qui est général et illimité, c'est moi qui abstrais; et j'ai d'autant mieux conscience de mon pouvoir illimité, que je réduis à une plus grande simplicité l'objet de ma représentation. Plus je vide cet objet et le dépouille, plus j'ajoute à la plénitude de mon pouvoir. Quoi de plus vide en soi que le mot couleur? C'est le son *cou* et le son *leur*, voilà tout. Par cela même que ce mot est peu de chose, presque rien, il n'aura que ce que je lui donnerai; il ne résistera pas à ma puissance propre, car il est à peu près indifférent et inerte. Je l'ap-

plique à l'image du blanc, du bleu, du rouge : que lui importe? il n'est que ce que je le fais, et je le fais mobile, changeant, passif; je le traiterai à merci sans qu'il résiste, et ma puissance gagnera tout ce que je lui aurai enlevé. Avec son aide je passerai librement d'une couleur à l'autre, d'autant plus léger que mon bagage sera moins lourd. Il n'en serait pas de même si je voulais appliquer l'image du bleu à celle du rouge : la première, ayant encore trop de choses qui lui appartiennent en propre, me résisterait comme par une volonté opposée à la mienne. Et en effet, qu'est-ce qu'une image, sinon une sensation passive, part fatale de l'extérieur dans ma pensée? Si j'augmente la part de la passivité ou de la sensation, il est clair que je diminue par là la part de ma liberté. Aussi je tâche de ne retenir des sensations et des images que ce qui est strictement nécessaire pour empêcher ma pensée d'être complétement subjective ; je les dépouille le plus possible, je les appauvris, je les efface : en les diminuant, je diminue l'action de l'extérieur sur moi ou ma passivité au profit de mon activité ; et plus je me débarrasse ainsi des entraves, plus le champ est libre pour ma pensée. La généralité que je crois voir alors dans l'objet, est simplement la liberté que je me suis donnée à moi-même. Un boulet de mille kilogrammes auquel je suis attaché par une chaîne, exclut toute généralité en me retenant attaché à un point fixe ; un boulet de vingt kilogrammes est en quelque sorte plus général, parce que je puis le traîner avec moi en divers lieux, non sans effort ; un boulet d'un kilogramme est bien plus général

encore, et plus encore celui de quelques centigrammes. A vrai dire, ce n'est pas le poids que je traîne qui est général, mais ma puissance de me mouvoir ; le poids est au contraire une limite à l'extension de cette puissance. Voilà pourquoi je m'allége autant qu'il est possible, changeant les sensations en images, les images en mots, les mots en chiffres ou en lettres ; je ne retiens que la quantité de contre-poids nécessaire pour maintenir en équilibre ma pensée imparfaite, et je conçois que la pensée parfaite serait celle qui, affranchie de tout contre-poids, embrasserait l'infini dans la plénitude de sa liberté.

La généralité absolue est l'universalité. D'autre part l'universalité fait le fond de la nécessité; car les lois nécessaires sont simplement des lois universelles et sans exception, qui se maintiennent au-dessus du temps et de l'espace.

Or, la généralité ou universalité étant une conception détournée et indirecte de la liberté, nous entrevoyons déjà, derrière le masque de la nécessité apparente, le personnage de la liberté réelle.

L'élan par lequel je tends à persévérer dans une direction quelconque, à maintenir et à continuer mon action libre, diffère-t-il de ce qu'on appelle l'affirmation? Dès que j'agis avec le sentiment ou la conscience de mon acte et des modifications qu'il subit, on peut dire déjà que j'affirme; car mon action, en même temps qu'elle est faite et sentie, est pour moi affirmée. Nous ne franchissons pas encore le subjectif, et, à ce point de vue, affirmer et agir avec la conscience de son acte sont la même chose.

Ma volonté peut se continuer et se répéter sans trouver en elle-même d'empêchements. A ce point central se produit et se maintient la seule affirmation sans obstacles, la seule induction sans limites, la seule action qui ne se trahit point elle-même, et que rien du dehors ne détruit : c'est le *punctum saliens* de la vie intérieure. Mais dès que l'action, d'abord immanente à la volonté, passe aux organes et devient mouvement, les limites apparaissent, avec la résistance, dans le sentiment complexe de l'effort. Moins mon expérience est grande, c'est-à-dire moins j'ai senti d'obstacles, et plus j'ai le sentiment de ma primitive énergie. Ma volonté est alors presque seule en face d'elle-même, dans la presque plénitude de son indépendance ou de sa liberté spontanée ; elle ne voit donc qu'elle ; et comme elle ne se fait point défaut à elle-même, comme elle peut vouloir encore ce qu'elle a voulu, elle croit pouvoir tout, parce qu'elle peut tout vouloir. Sa confiance en elle-même est d'autant plus grande qu'elle a moins de défiance à l'égard d'un monde encore inconnu. Aussi va-t-elle de l'avant avec audace et presque toujours trop vite ; elle anticipe, elle généralise, elle induit, elle croit, elle affirme, en se fondant sur ce sentiment de sa propre activité et de sa vitesse acquise. C'est ce qui fait que l'enfant et le jeune homme croient en eux-mêmes, et, d'une manière dérivée, croient dans la persistance des autres choses encore peu nombreuses qu'ils connaissent.

Les logiciens attribuent d'ordinaire la force de l'induction à la multiplicité des expériences ; mais il faut ici distinguer le point de vue objectif et matériel

du point de vue subjectif et spirituel. Autre chose est l'énergie subjective de l'acte par lequel nous induisons, et autre chose la valeur objective de cet acte, ou sa conformité avec les objets extérieurs ; nous n'en sommes encore qu'au premier point de vue, et alors la force de notre élan dans l'induction ou l'affirmation n'est nullement proportionnelle au nombre d'expériences : celles-ci la diminuent souvent, loin de l'accroître. Une seule expérience suffit pour me faire croire et induire. Je me vois libre alors de continuer ma volonté, et je me crois libre d'en continuer l'exécution, parce que je ne suppose encore aucun changement dans les causes qui concourent à cette exécution. Je veux fortement, et par cela même je crois fortement, jusqu'à ce que je sois tenu en échec par un obstacle extérieur. Si donc nous cherchons quelle est, à l'origine de la vie, le rapport de ces deux choses, volonté et croyance, nous trouvons que leur intensité est en raison directe. La volonté ressemble à la force d'un courant, et la croyance à sa vitesse. L'une engendre l'autre : croire, au fond, c'est sentir sa puissance de vouloir et d'agir, c'est en faire à la fois l'exertion et l'assertion, c'est avoir la conscience d'une certaine liberté qui ne peut se manquer à elle-même. Non-seulement croyance et volonté nous semblent en raison directe l'une de l'autre, mais nous ne voyons pas jusqu'ici en quoi elles diffèrent : croire ne semble être autre chose que vouloir avec la conscience d'une puissance de vouloir et d'agir qui n'est pas encore épuisée. Aussi la croyance accompagne l'action et précède l'expérience extérieure.

Une première fois nous avons fait une action, une seconde fois nous voulons la refaire, sans remarquer le changement des circonstances, et nous n'y parvenons pas. La première expérience tendait à nous faire suivre une voie, la seconde nous repousse en sens contraire ; ce sont deux courants opposés qui s'annulent. Mais si nous répétons l'expérience avec succès, et si nous parvenons ainsi à dégager, parmi des circonstances diverses, quelque chose d'identique, cette identité est pour nous comme l'indice d'une voie ouverte à notre liberté, et nous inclinons à la suivre. Plus les expériences auront été nombreuses et variées, plus aussi nous nous attacherons à ce qu'elles offrent de constant, plus notre activité se sera accumulée en ce sens, plus nous aurons de vitesse acquise dans cette direction particulière. La répétition fortifie donc, et surtout justifie la croyance dans un cours particulier de choses ; elle nous instruit sur les limites extérieures de notre volonté, et nous en trace pour ainsi dire le dessin ; mais il faut que la force vive de la volonté soit primitivement donnée avec son intensité et sa vitesse ; il faut aussi qu'elle soit excitée à l'action, et ce qui l'excite, c'est quelque bien à atteindre, quelque fin à satisfaire, c'est, en définitive, la liberté à acquérir. Cette énergie spontanée ne prouve-t-elle pas, contrairement à la doctrine générale de M. Spencer et de M. Bain, que nos croyances ne sont point le résultat passif d'impressions accumulées ou de sensations, mais d'une liberté intérieure qui ne reçoit ses limites que de l'expérience extérieure ? La sensation détermine et endigue pour ainsi dire le courant de la volonté,

qui ne demandait qu'à s'épandre indéfiniment. Supposez un courant qui se voie lui-même marcher par une conscience permanente de son action, sorte de transparence intérieure, c'est la volonté devenue intelligence et croyance.

Au reste, la psychologie anglaise semble elle-même revenir à l'idée dynamique. Elle se rapproche de la doctrine de Descartes sur le jugement (1). C'est, selon Descartes, la volonté qui affirme, en vertu de sa liberté. L'entendement est limité, la volonté est illimitée ; elle peut se reposer ou se mouvoir, se fixer ou s'attacher à telle ou telle représentation de l'entendement, ou ne pas s'en contenter et aller au delà. Seulement Descartes semble trop entendre par là une volonté indifférente, et nous ne sommes nullement indifférents à croire ou à ne pas croire une vérité évidente ; il n'en résulte pas que le consentement à la vérité ne soit point volontaire.

Si notre volonté n'a aucune raison de douter, en d'autres termes si elle suit une voie sans rencontrer aucun obstacle, cette liberté d'exercer sa puissance sans échec répond à ce que Descartes nomme l'évidence, sans le définir suffisamment ; et l'évidence, après tout, se réduit pour nous à notre énergie ou conviction intérieure. « Je suis certain de telle chose », ou « telle chose est évidente », équivaut à dire :

(1) « Je ne connais, dit M. Bain, aucune propriété *intellectuelle* qui « pourrait donner à un couple associé » (c'est-à-dire à deux sensations associées, par exemple celle du feu et celle de la brûlure) « le caractère « d'un article de croyance... La pure répétition d'une impression in- « tellectuelle ne pourrait aboutir à la conviction, sans cet élément *actif* « qui, quoique la source de nombreuses erreurs, est indispensable aux « conditions mentales de la croyance. » (*Emotions and will*, p. 542, 537 et ss.)

« Je veux et agis librement dans cette direction, je marche dans une voie entièrement libre. » Traduire en paroles ses pensées et convictions, c'est simplement traduire ses actions ; et il semble que toutes nos démonstrations se réduisent à celle de Diogène, qui affirmait le mouvement en marchant. Les choses évidentes sont les voies dans lesquelles je n'ai jamais trouvé d'obstacle ; quand j'ajoute que je n'en trouverai jamais dans l'avenir, je n'affirme point une chose que je *sais* (mot qui conviendrait seulement à une immédiate et parfaite conscience), mais j'affirme une chose que je *crois*, c'est-à-dire une chose que je veux. Et ce que je veux ainsi, en définitive, c'est qu'il n'y ait aucun effet nouveau sans cause, c'est-à-dire que rien n'existe sans une volonté. L'intelligence semble donc un vouloir qui n'a pour objet essentiel que le vouloir même.

Quand nous prononçons un jugement sur des choses qui ne dépendent pas de nous, plus sera grande dans leur réalisation la part des causes extérieures, plus nous serons exposés aux échecs et aux erreurs de toutes sortes. Une proposition certaine est donc celle qui porte sur des choses que nous *pouvons* réaliser; or les choses que nous pouvons réaliser sont celles qui dépendent le plus de nous, ou même exclusivement de nous, par conséquent les choses les plus libres. « Je veux » est la chose la plus certaine, parce qu'elle exprime ma volonté même qui ne dépend que de moi, et parce que tout est pour ainsi dire déterminé par moi dans cette proposition. « Le soleil est chaud », exprimera une chose certaine s'il dépend de moi de me mettre en

présence du soleil et de déterminer occasionnellement l'impression de chaleur; mais, comme ici tout n'est pas déterminé par moi, la part de l'incertitude se montre : il faut que l'action du soleil achève mon action propre, il faut que le soleil d'hier reparaisse demain, il faut que j'y croie préalablement et que je le veuille, avant de dire « le soleil est chaud ». Ce jugement peut donc ainsi se traduire : si je veux qu'il existe des activités autres que la mienne et persistant dans la même action tant qu'elles ne dépendent pas d'autres activités; si je veux que le soleil soit parmi ces causes extérieures maintenant leur effet, et si enfin je veux m'exposer à cet effet, je veux aussi que l'effet en moi, ou la sensation de chaleur, soit le même : et dans tout cela je ne fais que maintenir l'identité de ma volonté, ou sa liberté par rapport aux autres choses. Si tout pouvait dépendre de moi, je tiendrais pour ainsi dire à ma disposition la vérité des choses avec leur réalité ; mais les jugements que je porte sur l'extérieur sont toujours conditionnels au point de vue objectif, parce qu'ils n'ont pas leur condition unique dans ma liberté subjective. Néanmoins, il dépend de moi, en augmentant la part de cette liberté, d'augmenter aussi ma certitude; plus j'agis et fais, plus je sais, et Aristote avait raison de dire : « Savoir, c'est faire. » On pourrait dire encore : savoir de science absolue, ce serait être libre; car je n'ai le droit d'affirmer absolument que ce qui dépend absolument de ma liberté. Là se trouve le véritable *à priori,* puisque la liberté est antérieure à ses actes et ne dépend que d'elle-même; et cet *à priori* ne réside pas dans une notion

abstraite, ni dans une unité abstraite, mais dans la plus concrète et la plus vive expérience, dans la conscience de la liberté.

III. Toutes les fonctions de l'entendement supposent le principe d'identité ; mais ce principe lui-même n'est qu'une conséquence du principe de causalité. Dire d'une part qu'une chose est, et dire d'autre part qu'elle n'est pas sous le même rapport, c'est passer de l'affirmation à la négation sans que ce changement ait une cause. Si donc tout a une cause, vous ne pouvez changer l'affirmation en négation lorsque toutes les conditions demeurent les mêmes.

La proposition prétendue identique : « Ce qui est, est, » n'a point réellement un attribut identique au sujet. L'identité n'est que verbale ; dans le fond, l'attribut est universel, tandis que le sujet est particulier. — *Ce qui est* (à savoir ceci, cela, une chose particulière, ayant son existence propre et individuelle), *est* (c'est-à-dire est l'objet d'une affirmation objective ou universelle). — *Ce qui est* n'est qu'un sujet particulier ; le verbe *est* a l'universalité et l'infinité. Par cet axiome, nous repoussons toute contradiction, tout changement dans ce que nous avons posé, et conséquemment toute borne apportée à notre affirmation ; nous ne voulons pas que notre affirmation cesse ici ou là, qu'elle soit pour nous et non pas pour vous. Or, exclure toute contradiction, c'est exclure toute limite, toute opposition. Cela revient à dire que mon action va à l'illimité. Ce que je veux, je le veux absolument, infiniment ; ce qui signifie encore que je le veux librement, et qu'aucun

obstacle ne peut m'empêcher de le vouloir. C'est donc ma volonté qui se pose ici et s'affirme dans sa liberté. Voilà le type vivant de l'identité primitive, dont toute autre identité n'est qu'une imitation.

Ma volonté s'étant ainsi posée dans son action consciente et dans son identité, qui n'est autre que son indépendance toujours en possession de soi, cette première affirmation se retrouve dans toutes les autres, qui en sont le simple prolongement; et les autres affirmations ne cessent pas d'être conformes à ce type de l'identité intérieure. Quand je dis : « Ce qui est, est », c'est une expression détournée et une généralisation de ce que je trouve d'abord en moi-même et en moi seul. Je veux que le monde soit à l'image et à la ressemblance de ma volonté. Mon être est de vouloir ; et en tant que je veux, je veux, excluant ainsi de mon indépendance toute opposition et toute contradiction. Voilà ce que je transporte au dehors pour en faire l'universelle loi. Il faut bien que le prétendu dehors conçu par moi soit aussi au dedans : car je ne puis m'abandonner moi-même pour devenir autre chose; dans la construction de l'édifice extérieur, qui n'est formé, après tout, qu'avec des actes intérieurs, l'action identique à elle-même, ou l'être identique à l'être, sera le fondement dont la destruction, détruisant tout le reste, ne laisserait plus que le vide. Je *sais* de la même manière que j'*agis*, et l'identité avec soi-même, étant le caractère de mon action, est aussi le caractère de ma science.

C'est sur le principe d'identité qu'est fondée la nécessité logique, dont on a voulu faire la suprême

explication des choses (1). Mais cette nécessité n'offre, selon la remarque de Leibnitz, qu'un caractère relatif et hypothétique : car la nécessité pour une chose d'être identique à ce qu'elle est, ne nous apprend pas ce qu'elle est et présuppose la chose elle-même (2). Le principe d'identité, qui semblait d'abord ce qu'il y a de plus inconditionnel, est donc la forme même du conditionnel et de l'hypothétique; *supposé* qu'une chose soit, elle est.

On en peut dire autant du raisonnement fondé sur l'identité, ou de la déduction, procédé cher aux déterministes; supposez que les prémisses soient, la conséquence est; mais encore faut-il que les prémisses soient données ; or elles ne le sont que par une induction qui est, dans le sujet pensant, une thèse idéale ou hypothèse, et, dans l'objet pensé, une thèse réelle due à l'action de quelque cause. Si je veux que tous les hommes soient mortels et que Pierre soit homme, je veux alors que Pierre soit mortel; mon hypothèse entraîne nécessairement sa conséquence. Mais comment est-ce que je produis cette hypothèse, sinon par quelque raison de convenance, qui est un consentement de ma volonté à l'ordre, une volonté de l'ordre en toutes choses? Si ce que ma volonté a posé subjectivement est aussi posé objectivement, les conséquences nécessaires de ma déduction répondront aux conséquences nécessaires de la déduction qui s'opère dans les choses mêmes; de là la science.

Maintenant quel est le vrai caractère de ces con-

(1) Voir M. Taine, *l'Intelligence*, t. II.

(2) Voir notre *Philosophie de Platon*, t. II. p. 635 et 707.

séquences? — Elles sont simplement les conditions de l'hypothèse antécédente (1). Si je veux saisir un objet, je veux nécessairement mouvoir mon bras : mais la nécessité ne tombe que sur le rapport du mouvement à l'objet de ma volonté et non sur ma volonté même. La conséquence logique n'est que la traduction intellectuelle d'une condition dynamique, c'est-à-dire, au fond, d'une cause ou d'un mode d'action de quelque cause. Les effets entraînent nécessairement les causes ; ce qui ne veut pas dire que les causes produisent nécessairement les effets, mais au contraire que les causes sont nécessaires pour les effets. L'identité que la déduction exprime peut se ramener à celle du vouloir libre avec lui-même ; elle est simplement la conséquence qu'on doit conserver avec soi quand on a fait une hypothèse.

Cette conséquence, au point de vue dynamique et psychologique, est constance, persévérance. La persévérance du mouvement vers un but entraîne la persévérance dans la ligne qui y conduit ; la persévérance dans la volition d'une fin entraîne la persévérance dans la volition des moyens ; *nécessaire*, ici, signifie : *nécessaire pour une fin*. Peut-être en est-il toujours de même ; peut-être faudrait-il toujours ajouter au mot nécessaire le mot *pour*, qui indique un but. Les conditions nécessaires d'une chose étant les moyens nécessaires *pour* que cette chose soit, la nécessité des moyens est compatible avec la libre volonté de la fin, qui demeure toujours une question

(1) Voir M. Ravaisson, *la Philosophie en France*, Conclusion.

réservée. Si la volonté de la fin est elle-même nécessaire, les moyens seront nécessaires doublement, pour la fin et pour la volonté ; mais si la volonté veut librement la fin, les moyens nécessaires pour la fin n'auront pour la volonté qu'une nécessité hypothétique, compatible avec la liberté.

Le syllogisme, qui paraissait d'abord l'expression de la nécessité absolue, n'exprime donc jamais qu'une nécessité relative, celle des causes pour les effets et des moyens pour les fins ; il est l'organe de la cause efficiente et surtout de la cause finale.

On a dit que la nécessité logique est le fond des choses, parce que tout, dans la nature, se déduit (1). Nous voyons maintenant que, même dans cette hypothèse, l'universelle déduction n'entraînerait pas pour cela l'universelle nécessité. Entend-on que tout se déduit de la cause elle-même, ou qué tout se déduit de la fin à laquelle tend la cause ? Dans le premier cas, on aboutit à une nécessité logique et physique tout ensemble, portant sur la série des effets ; mais la nature intime de la cause demeure encore indéterminée et n'exclut pas toute idée de spontanéité, peut-être même de choix. La seconde hypothèse, selon laquelle tout se déduirait de la fin à laquelle tend la cause, pourrait concilier la nécessité logique avec une nécessité de convenance dont le caractère relatif laisse place à la liberté ; car la direction vers le bien, qui, une fois donnée, entraîne nécessairement ses conditions, peut ne pas être donnée fatalement.

L'axiome analytique d'identité laisse donc subsis-

(1) V. M. Taine, *l'Intelligence*, t. II.

ter tout entière la question du déterminisme ou de la liberté ; il n'exprime qu'une condition négative et non positive. Comme, en fait, toutes choses ne sont pas identiques sous tous les rapports, et qu'il existe des différences, des oppositions même dans la nature et dans l'esprit, il faut savoir quel est le lien qui unit en un ensemble harmonieux les choses les plus différentes. Ce lien, étant une synthèse, ne pourra être exprimé par un axiome analytique, mais par des principes synthétiques, comme celui de la causalité ; et il restera toujours alors à savoir si la causalité enveloppe ou exclut la liberté.

CHAPITRE III.

LA VOLONTÉ DANS LA RAISON. — ORGANISME DES FONCTIONS RATIONNELLES, ET EXPLICATION DYNAMIQUE DU PRINCIPE DE CAUSALITÉ. — CRITIQUE DU DÉTERMINISME RATIONALISTE.

I. Doctrine de Kant et sa démonstration *à priori* du déterminisme, comme condition de la pensée. — La nécessité considérée par Kant comme le seul moyen de passer du subjectif à l'objectif. Essai d'une explication dynamique des fonctions rationnelles par la volonté.

II. Principe de la raison suffisante. Principe de causalité. Passage du subjectif à l'objectif. — Le principe de causalité est-il une nécessité subie par la volonté, ou une thèse posée par la volonté même? Unité fondamentale de la raison et de la volonté.

III. Le temps et son déterminisme. Caractère symbolique de ce déterminisme. Son insuffisance.

Les fonctions synthétiques de la raison, dont la forme abstraite constitue les axiomes ou principes universels, et qui se résument dans la croyance à la causalité, sont la grande source du déterminisme par le caractère de nécessité qui semble leur appartenir. Les doctrines qui expliquent l'organisme de la raison par notre impuissance à concevoir autre chose que la nécessité, peuvent être considérées comme une démonstration *à priori* du déterminisme universel ; car elles fondent le déterminisme, non plus sur l'expérience, mais sur les conditions organiques de la pensée même, sans lesquelles l'expérience serait impossible. Faut-il s'en tenir à ces doctrines, ou

voir dans les fonctions de la raison un organisme développé par la volonté même et par notre puissance de concevoir la liberté?

La seule chose *à priori* pour la pensée, selon Kant, c'est la pensée même et ce qui la constitue, c'est-à-dire les conditions organiques, sans lesquelles elle ne pourrait s'exercer ; or ces conditions, d'après lui, sont les conditions du déterminisme : penser, c'est unir ; unir, c'est déterminer et nécessiter.

Le sens intime, milieu où la diversité des sensations vient se réunir, a pour forme le temps, et impose *à priori* cette forme aux phénomènes. Tous les phénomènes, étant des séries soumises à la condition du temps, ne peuvent être que des quantités extensives ; comme de plus ils sont des sensations, et que les sensations ont un degré, ils sont des quantités intensives. En conséquence, ils ont pour loi la continuité ; un mouvement continu dans le temps et dans l'espace est donc le seul objet possible de l'expérience.

Mais le temps a trois formes principales : permanence, succession et simultanéité. De là les trois relations fondamentales qui peuvent seules réduire en un système unique les phènomènes, et en faire un objet de pensée.

Le premier principe régulateur qui sert à établir l'universelle liaison des choses, est la permanence de la force ou principe des substances, qui est ici présenté par Kant, non plus comme loi empirique, mais comme loi rationnelle. Nos sensations sont dans une vicissitude indéfinie ; et si l'on n'ad-

mettait que cette vicissitude, sans la rapporter à quelque chose de permanent, l'existence, commençant et finissant sans cesse, n'offrirait aucune quantité et aucune durée. Il n'y aurait pas même de vrai changement ni de phénomène perceptible ; car le vrai changement est une manière d'exister qui succède à une autre manière d'exister dans le *même* objet. L'être permanent seul change, malgré l'apparence de paradoxe ; car les manières d'être qui naissent ou périssent dans l'être n'éprouvent pas, elles, un changement véritable, mais seulement une vicissitude. Voilà pourquoi tout commencement est relatif à quelque chose de permanent. Un commencement absolu qui ne se rattacherait à aucune force préexistante serait un monde à part, et rendrait impossible l'unité de la pensée.

Cette universelle relation des phénomènes avec le permanent n'est encore, selon Kant, qu'une unité insuffisante. Il faut que les phénomènes soient unis entre eux, et non pas seulement avec la substance; il faut que leur succession soit soumise à un principe synthétique.

Nos sensations sont toujours successives, même quand leurs objets ne le sont pas; par exemple, les sensations produites par les diverses parties d'une maison sont successives, quoique ces parties ne le soient pas. Comment donc pouvons-nous distinguer la succession qui a lieu seulement en nous, de celle qui a lieu dans les objets? — C'est que la première est arbitraire et peut être intervertie ; ainsi je puis considérer la maison de haut en bas ou de bas en haut. Au contraire, la succession qui a lieu dans les

objets mêmes est soumise à une règle, c'est-à-dire à un ordre dans le temps qu'on ne peut intervertir, par exemple les diverses positions d'un bateau sur un fleuve. Supprimez cet ordre, il n'y a plus dans l'esprit qu'un jeu de représentations sans lien et sans objet. L'expérience n'est donc possible que dans la supposition suivante : *tout événement est précédé de quelque autre événement qu'il suit d'après une règle déterminée*. C'est le principe de la causalité purement empirique ou de la succession régulière.

Après avoir fait la synthèse de la diversité dans des temps successifs, nous devons, pour unifier la connaissance, faire la synthèse de la diversité dans le même temps. Cette synthèse est la relation de la simultanéité. Mais la simultanéité ne saurait être perçue, puisqu'on n'a jamais présente à l'esprit qu'une seule perception, et que nos diverses perceptions sont toujours successives. En fait, nous jugeons que deux choses coexistent quand elles peuvent se suivre réciproquement dans l'intuition empirique. Ainsi, nous venons de voir que je puis commencer ma perception par le bas de la maison ou par le haut; j'en conclus la coexistence du bas et du haut (1). Mais sur quoi est fondée cette conclusion que je tire relativement à la simultanéité des parties, dont la perception a toujours été pour moi successive? Sur

(1) Kant, *Critique de la raison pure, ibid.* M. Herbert Spencer a emprunté cette théorie, ainsi que M. Bain. « Contrairement à ces « états de conscience constituant notre perception de séquence, « qui s'opposent irrésistiblement à tout changement dans leur ordre, « ceux qui constituent notre perception de coexistence souffrent que « leur ordre soit renversé et suivent aussi facilement une direction que « l'autre. » (H. Spencer, *Principes de psychologie*, 1re édition, § 304.)

la loi de régularité dans les successions, qui a été précédemment établie, et qui ne permet point que l'ordre des choses soit arbitrairement interverti dans la réalité. Il résulte de cette loi que la place d'une chose dans le temps et dans l'espace peut être assignée par rapport à celle de toutes les autres, et que les séries de successions forment un système de simultanéités. Il doit y avoir quelque chose par quoi A détermine à B sa place dans le temps, et réciproquement B à A. Par conséquent, selon Kant, *tout objet doit comprendre en soi la règle qui assigne à certaines déterminations leur place dans d'autres objets ; et ceux-ci à leur tour doivent assigner à certaines déterminations leur place dans le premier*. Par là les choses sont en une réciprocité universelle, ou, selon l'expression de Leibnitz, en une harmonie universelle. C'est un *consensus* des choses, qui fait que chacune influe sur toutes, et toutes sur chacune. Alors seulement la pensée a vraiment pour objet un *univers*, c'est-à-dire un tout lié dans toutes ses parties.

On reconnaît dans cette doctrine de Kant les lois que Leibnitz avait déjà imposées au monde : loi de continuité dans la quantité extensive et intensive, principe de la persistance des forces, principe de la raison suffisante, principe de l'harmonie préétablie. L'originalité de Kant est d'avoir montré dans ces lois un organisme où les parties et le tout s'impliquent mutuellement, et, dans cet organisme, l'expression de la pensée même ou les conditions de sa possibilité, c'est-à-dire de son unité.

Ces conditions, ajoute Kant, en même temps qu'elles ont rendu la pensée possible pour le sujet pensant,

l'ont rendue aussi objective, c'est-à-dire lui ont donné une portée et une valeur. A quelles conditions, en effet, se demande Kant, devons-nous considérer le rapport des phénomènes et leur liaison comme ayant lieu dans la réalité et non pas seulement dans nos représentations? Celles-ci, encore une fois, sont toujours successives; il n'y a donc rien, dans la succession seule, qui puisse nous faire distinguer les modifications subjectives des perceptions objectives (1). « Les représentations ne sont « toujours que des représentations, c'est-à-dire des « déterminations intérieures de l'esprit dans tel ou « tel rapport de temps. D'où vient donc que nous « faisons de ces représentations un objet, ou qu'in- « dépendamment de leur réalité subjective comme « modifications, nous leur attribuons encore je ne « sais quelle réalité objective? La valeur objective ne « peut consister dans le rapport avec une autre re- « présentation; car autrement reviendrait la ques- « tion : comment cette représentation sort-elle « d'elle-même et acquiert-elle une valeur objec- « tive, outre cette valeur subjective qui lui est « propre comme détermination ou état de l'esprit? « Si nous cherchons quelle propriété nouvelle le *rap-* « *port à un objet* donne à nos représentations, et « quelle importance elles en retirent, nous trouvons « qu'il ne fait que rendre *nécessaire* une certaine « liaison des représentations et la soumettre à une « règle; et que réciproquement, par cela seul qu'un « certain ordre de nos représentations est *nécessaire*

(1) *Critique de la raison pure*, p. 217, 218. Tr. Tissot.

« *sous le rapport du temps*, elles ont une valeur objec-
« tive... Comme si une règle servant de principe
« nous forçait à garder cet ordre de perceptions plu-
« tôt qu'un autre. Cette contrainte est proprement ce
« qui rend enfin possible la représentation d'une
« succession dans l'objet (1). »

Déjà Leibnitz avait remarqué que ce qui distingue la veille du rêve, c'est l'ordre et la liaison des perceptions. Mais cet élément rationnel et abstrait, l'ordre, serait insuffisant à lui seul pour nous faire affirmer une réalité extérieure. Car de ce qu'il y a dans nos représentations tantôt de l'ordre et tantôt du désordre, il n'en résulte pas que l'ordre vienne toujours de l'objet, le désordre de nous : pour tirer cette conclusion, il faudrait savoir préalablement qu'il existe des objets, et que leur caractère est l'ordre, tandis que nous, nous aurions comme le privilége du désordre. Or cela n'a pas lieu. Kant, comprenant l'insuffisance de ce premier criterium, ajoute à l'ordre comme une *contrainte* qui nous l'impose et le rend nécessaire. L'arbitraire est alors le subjectif; le contraint ou le nécessaire est l'objectif. Et en effet, des perceptions, même désordonnées, nous paraîtraient objectives si elles étaient contraintes et si elles s'imposaient à nous sans que nous pussions les changer (2). C'est ce qui a lieu dans l'hallucination, la folie et le rêve : l'halluciné prend ses sensations incohérentes pour des réalités, parce qu'elles exercent sur lui une contrainte à laquelle il ne peut se soustraire; et tous, dans le sommeil, nous subis-

(1) *Critique de la raison pure*, p. 322.
(2) Voir plus haut, l. II, ch. I.

sons une contrainte analogue qui rend l'illusion inévitable. Au contraire, l'ordre le plus régulier, mais produit par nous, conserve un caractère subjectif. Le poëte qui combine les événements d'un drame et s'en représente vivement les scènes, n'est point dupe de son imagination tant qu'il a conscience de la diriger. Kant aurait donc, ce semble, donné ici à sa pensée une forme plus exacte en disant : Il n'y a point de passage possible du sujet à l'objet sans la distinction de notre activité et de notre passivité, de notre volonté parfois arbitraire et de la contrainte que les objets lui font subir.

Mais Kant ne reconnaît point explicitement la conscience que l'activité a d'elle-même. Dès lors, il est obligé de placer dans l'esprit, au lieu du sentiment de notre activité, une forme *à priori*, une règle abstraite imposée d'avance à l'expérience.

Il avait d'abord parlé seulement d'une contrainte subie par la volonté et d'une nécessité purement psychologique, qui nous ferait distinguer ce que nous *subissons* de ce que nous *faisons* (1). Puis, sans justifier assez un changement aussi grave, il transforme la contrainte subie par nous en une nécessité logique et objective subie par les événements; il fait du mot *toujours* le synonyme de *nécessairement*. « En premier lieu, dit-« il (2), je ne puis intervertir la série en mettant avant « ce qui vient après ; » c'est ce que nous avons tout à l'heure reconnu et admis ; « secondement, étant posé « l'état antérieur, l'événement déterminé arrive *im-« manquablement* et *nécessairement*. » — Nécessaire-

(1) *Critique de la raison pure*, p. 226.
(2) *Ibid.*, p. 224.

ment pour moi, cela est possible ; mais de quel droit Kant transporte-t-il cette nécessité dans les objets mêmes? Si par exemple je suis témoin d'actes accomplis par un agent libre, je ne puis pas, moi, témoin passif, intervertir la série de ces actes en mettant avant ce qui vient après ; faut-il en conclure qu'il y a dans l'agent la même nécessité, la même contrainte? Ainsi Kant, n'ayant plus dans la volonté le criterium qui aurait pu distinguer le sujet de l'objet, et s'efforçant néanmoins de faire à chacun des termes sa part, est amené à chercher dans la nécessité seule le fondement d'une distinction qui repose, ce semble, sur la distinction même de la nécessité et de la liberté.

Des sensations sans lien formeraient une multiplicité désordonnée, au milieu de laquelle on ne pourrait distinguer ni sujet ni objet ; Kant cherche donc d'abord un lien entre les sensations, une règle qui permette d'attribuer aux sensations une valeur objective. Mais, si le lien entre les sensations est assez flexible pour varier, si nous n'avons qu'une règle contingente, à laquelle les choses puissent se soustraire au moment même où nous voulons la leur appliquer, nous retomberons encore dans la confusion primitive où le subjectif et l'objectif sont indiscernables, et où il n'y a point de pensée ; voilà pourquoi Kant admet un ordre de succession invariable. Il va même plus loin : persuadé que le lien ne saurait être trop solide et trop sûr, il érige la constance en nécessité. Les choses doivent être tellement liées par un déterminisme universel, que nous n'en puissions changer la place ; seul, un tel ordre de choses, par sa nécessité, s'opposera au désordre de nos sensations

ou à l'arbitraire de notre imagination, et acquerra ainsi une valeur objective. Poussant sa thèse jusqu'au bout, Kant construit un déterminisme absolu et universel, où chaque chose est déterminée par tout ce qui la précède et par tout ce qui l'accompagne, en même temps qu'elle détermine pour sa part toutes les autres choses.

Si la doctrine de Kant s'arrêtait à ce premier point de vue, qui est le mécanisme idéaliste, on pourrait poser cette question : — Faisons-nous nous-mêmes partie de ce déterminisme universel, ou sommes-nous en dehors? Si nous en faisons partie, tout étant nécessaire, tout est réellement inséparable ; nous n'avons rien en nous qui puisse réellement se séparer de quoi que ce soit, et on ne voit plus comment distinguer le subjectif de l'objectif. La nécessité, s'appliquant à tout, ne peut s'opposer à rien, et il n'y a plus à vrai dire qu'un seul être, dans lequel tout est indissoluble. Dira-t-on que nos sensations offrent une apparence de désordre et d'arbitraire qui fonde la distinction du sujet et de l'objet? Mais ce n'est là qu'une apparence, que la réflexion doit détruire ; et la réflexion, au lieu de fournir la distinction cherchée, finit par la refuser. Dans l'universelle nécessité tout est un au fond, et le divers n'est qu'à la surface. Aussi Kant aboutit à un système de mécanisme indissoluble où le *moi,* le sujet, n'est qu'un phénomène.

En outre, Kant considère ordinairement la nécessité comme un signe de subjectivité; et, en effet, une nécessité peut se réduire à une condition de notre nature, elle peut être un fait constant qui ne

s'impose *absolument* à nous que parce qu'il est *relatif* à nous. Ici au contraire la nécessité semble devenir un signe d'objectivité. Ne serait-ce pas qu'au fond le pur subjectif est identique au pur objectif? Les nécessités de la pensée sont le sujet et en même temps l'objet. Réduite à cette première partie, la doctrine de Kant est un idéalisme qui de subjectif deviendra facilement objectif, et les successeurs de Kant le changeront en une sorte de panthéisme qui n'admet qu'un seul être se développant avec une absolue nécessité.

Mais le mécanisme idéaliste n'est pour Kant lui-même qu'une première face des choses. En objectivant les rapports nécessaires des phénomènes, Kant sait qu'il n'a encore construit, à vrai dire, qu'un monde abstrait. Les rapports des choses dans l'espace et dans le temps, fussent-ils nécessaires, peuvent constituer, si l'on veut, la vérité logique du monde, mais non sa vivante réalité. Le déterminisme universel n'exprime que la manière dont s'enchaînent tous les anneaux des choses, et il peut servir à découvrir les dessins que forme cette chaîne enroulée et nouée de mille manières; mais que sont les anneaux eux-mêmes? Kant sait qu'une telle question dépasse le domaine du déterminisme. Selon lui, la nécessité est simplement l'ordre logique des relations qui unissent les phénomènes dans le temps et dans l'espace.

Cet ordre, pour mériter vraiment son nom et pour être une véritable unité, devait être tel que chacun des rapports dont il est l'ensemble pût être connu par le moyen de tous les autres. En mathématiques, on trouve le quatrième membre d'une proportion

par le moyen des trois autres membres donnés. Les rapports des quantités entre elles peuvent être déterminés d'avance par les lois des proportions ou de l'analogie mathématique, et cette analogie est une formule énonçant l'égalité de deux rapports de quantité (par exemple : $\frac{2}{4} = \frac{3}{6}$). Comme il ne s'agit alors que de quantités, la connaissance de trois termes permet de déduire effectivement le quatrième ou de le construire d'après les règles d'une synthèse mathématique : par exemple l'égalité du rapport de 4 à 8 et du rapport de 3 à x me permet de construire le quatrième terme, 6, d'après la loi de formation des quantités extensives. De même, nous pourrions construire et déterminer *à priori* la quantité intensive de la sensation produite par la lumière solaire en ajoutant environ deux cent mille fois à elle-même celle de la lune (1).

Au point de vue de la relation, le déterminisme unit aussi toutes choses par un raisonnement analogique ; seulement ce genre d'analogie n'énonce plus l'égalité de deux rapports de quantité, mais bien l'égalité de deux rapports de qualité. Dès lors, trois membres étant donnés, je ne puis plus déduire le quatrième membre *lui-même,* mais seulement un rapport à ce quatrième, savoir un rapport de temps, un mode de liaison et une place dans le temps. Seule la sensation m'apprendra *à posteriori* ce que ce quatrième terme est en fait ; je n'ai *à priori* qu'une règle pour le chercher dans l'expérience et un signe auquel on peut le reconnaître.

(1) Il ne s'agit, bien entendu, que de la quantité, et non de la qualité particulière qui peut appartenir à la sensation.

La nécessité ne porte donc que sur les relations et sur les phénomènes, non sur les choses elles-mêmes ; on ne saurait montrer *à priori* comment une chose A étant posée, il est *nécessaire* qu'il en résulte une chose B, toute différente, et comment il serait contradictoire que l'effet ne résultât point de la cause, à laquelle il n'est pas identique. L'absence de nécessité ne contredit que les besoins de l'expérience et les conditions par lesquelles nous pouvons ramener les phénomènes à l'unité (1).

La nécessité n'est donc qu'un moyen en vue de l'unité ; et, remarquons-le bien, ce moyen, applicable seulement aux phénomènes, ne saurait suffire à lui seul pour achever l'unité de la science. En d'autres termes, si la nécessité peut avoir une valeur quand on n'en fait qu'une partie de la vérité, elle perd entièrement sa valeur quand on en veut faire le tout de la vérité ; c'est ce que Kant a bien fait voir.

Supposons, avec les nécessitaires, qu'il n'y a rien en dehors de la succession nécessaire des phénomènes ; toute cause alors se réduira à un phénomène antérieur dans le temps. Or, il faut bien que cet état antérieur soit lui-même quelque chose qui est devenu dans le temps ce qu'il n'était pas antérieurement. En effet, si cet état antérieur avait toujours été, sa conséquence n'aurait pas commencé d'être, mais aurait toujours été ; car nous sommes partis de cette hypothèse, qu'une chose ne peut exister dans le temps sans entraîner immédiatement et nécessairement sa conséquence. Le fait par lequel une chose arrive est donc à son tour

(1) *Critique de la raison pratique, ibid.*

un fait qui suppose un antécédent, et ainsi de suite à l'infini. En d'autres termes, chaque chose n'est arrivée qu'en vertu d'une chose qui elle-même est arrivée ; ce qui a commencé suppose une chose qui a elle-même commencé, et ainsi de suite. Nous aboutissons ainsi à une série de commencements sans commencement. Or, dans l'hypothèse déterministe, tout ayant une raison déterminée *à priori*, cette série illimitée de faits conditionnés doit avoir elle-même sa condition et sa raison déterminante. Il ne suffit pas de dire que chaque terme a sa condition empirique dans le précédent, et ainsi de suite à l'infini ; car il resterait à expliquer cette succession infinie de phénomènes : une succession constante implique une condition constante. Cette condition ne peut être un des termes particuliers de la série; elle n'est pas non plus la série elle-même, qui n'existe que par ses éléments, qui de plus est toujours incomplète et inachevée, qui enfin n'est qu'un nombre ou une collection abstraite, sans puissance efficace. Immanente par son action à toutes les parties de la chaîne, sans se confondre ni avec un anneau ni avec l'ensemble des anneaux, la condition des conditions doit être en elle-même transcendante. Il faut donc chercher la vraie cause hors de la série des phénomènes et de leur mutuelle nécessité. Si chaque terme emprunte son existence à un autre qui l'emprunte lui-même, et que tout soit emprunt sans qu'il y ait un prêteur, on aboutit à une contradiction. Par conséquent, la proposition qui veut que toute causalité soit purement physique et nécessaire se contredit elle-même quand on la prend dans son universalité. Cette proposi-

tion était que rien n'arrive sans une raison suffisante et déterminée *à priori;* or, en remontant la série, on n'aboutit à rien qui suffise; rien n'est déterminé *à priori;* la place de chaque terme est seule déterminée *à posteriori* par son antécédent. La vraie explication devrait partir d'une donnée qui s'explique d'elle-même; mais ici l'explication recule à l'infini, et fuit, comme dirait Pascal, d'une fuite éternelle. Dès lors il n'y a plus aucune nécessité véritable : les choses n'étant conditionnantes qu'après avoir été conditionnées, il n'existe qu'une nécessité subie de la part d'autrui, non une nécessité en soi et pour soi (1). Pourquoi donc les choses se succèdent-elles ainsi sans commencement et sans fin? — On ne peut plus répondre à cette question par une raison de nécessité; d'autre part, on s'est interdit toute explication par la liberté et par la causalité supérieure au temps. On ne peut donc plus répondre que par le fait même; et encore cette réponse est-elle impossible, car le fait est invérifiable dans sa totalité. On arrive ainsi à une contingence universelle et à une arbitraire affirmation ; si tout est nécessaire, rien n'est nécessaire. Le déterminisme universel, conçu en vue de l'unité, ne peut atteindre ni l'unité ni l'universalité; l'explication qu'il donne est toujours inachevée. La pensée cherchait quelque chose de fixe où elle pût se tenir en équilibre, et elle croyait le trouver dans la nécessité; mais la nécessité, avec sa série de commencements sans commencement, entraîne la pensée dans un mouvement sans fin.

(1) Voir notre *Philosophie de Platon*, t. II, p. 623, 635.

Nous arrivons donc toujours à cette conclusion : la nécessité, même en la supposant complète, ne serait pas encore la complète réalité et ne serait pas non plus adéquate à la pensée : celle-ci la subordonnerait toujours à un terme supérieur. L'unification produite par la nécessité n'atteint que les rapports et les formes des choses. Le mécanisme cartésien n'est, selon la remarque de Leibnitz, que la face extérieure de la réalité, dont la face intérieure est un dynamisme et un organisme. Or, ce que nous appelons le moi n'est pas un extérieur, mais un intérieur, et le seul que nous connaissons ; la conscience de notre activité spontanée nous place à un point de vue central, d'où le mécanisme apparaît comme externe et l'organisme comme interne.

C'est à ce point de vue que nous devons revenir pour compléter la doctrine de Kant sur le déterminisme des fonctions rationnelles, en y rétablissant l'élément dynamique. Kant a paru placer en face de la nécessité quelque chose qu'elle contraint et qui est en nous-mêmes ; ne serait-ce pas dans ce rapport de force à force, de volonté à volonté que se trouve la plus intime des opérations organiques de la raison ?

II. — Les principes du déterminisme kantien sur la substance, la cause et la réciprocité d'action, sont étroitement unis au principe de la raison suffisante, auquel ils se réduisent en grande partie Nous avons essayé, dans un précédent travail, de ramener la causalité à la raison suffisante (1). Une réduction analogue

(1) *Philosophie de Platon*, t. II, Études de philosophie platonicienne.

s'est retrouvée ensuite dans le livre de M. Taine sur l'*Intelligence*. Nous verrons plus loin ce que devient, après un examen plus approfondi, cette priorité attribuée à la raison suffisante ; examinons d'abord en lui-même ce dernier principe.

Ce qu'exprime l'axiome de raison suffisante, ce n'est pas seulement un rapport universel des choses avec la volonté en général, mais plus particulièrement avec l'intelligence. « Tout a une raison, » signifie que tout est intelligible, explicable, dépendant de l'intelligence ; sinon de la nôtre, du moins d'une intelligence plus parfaite. Nous croyons avoir suffisamment démontré ailleurs que cette proposition : « tout ce qui est, est intelligible, » ajoute au sujet un attribut qui n'y est pas compris (1).

(1) *Philosophie de Platon, ibid.* — M. Taine, au contraire, rejetant toute proposition synthétique *à priori*, s'efforce de ramener l'axiome de la raison explicative à une déduction du principe d'identité. Mais son argumentation est un cercle vicieux. En effet, ce qu'il aurait fallu démontrer, c'est que toute chose (par exemple la chute de la pierre) a une raison. Or M. Taine démontre seulement que cette raison n'est pas dans un caractère propre à la pierre, puisque la feuille tombe aussi bien que la pierre ; ni dans l'ensemble des caractères de la pierre, puisque la feuille, qui n'est pas cet ensemble, tombe aussi ; et qu'en conséquence elle est dans les caractères communs à la pierre et à la feuille. Mais M. Taine suppose ce qui est en question, à savoir, que cette raison existe ; outre les trois hypothèses qu'il fait, il y en a une quatrième : c'est celle où les choses n'auraient pas de raison explicative, celle où la pierre tomberait et où la feuille tomberait, sans qu'il y eût d'autre raison que le fait même. Cette quatrième hypothèse, oubliée par M. Taine, est précisément ce qu'il s'était engagé à démontrer, et ce qu'il ne démontre pas. N'y eût-il rien de commun entre la pierre et la feuille, si ce n'est la chute, il n'y aurait rien de contradictoire à constater tout ensemble la chute de la pierre et la chute de la feuille. Quant aux raisons de la chute, j'ignore, par hypothèse, si elles existent. M. Taine n'a donc point, du principe de contradiction, déduit l'existence des raisons. Je ne puis ici me contredire que si préalablement j'ai admis ces vérités : tout a une raison, et les raisons identiques entraînent des résul-

Dire que tout a une raison, c'est affirmer une fondamentale identité entre les conditions de l'intelligence et les conditions de l'existence ; car toute différence absolue qui subsisterait entre ces deux sortes de conditions

tats identiques, parce que la différence des résultats serait sans raison; réciproquement, des résultats identiques, comme la chute dans la pierre et la chute dans la feuille, entraînent des raisons identiques, comme la masse pesante dans la pierre et la masse pesante dans la feuille.

Si on veut essayer de faire dans ce principe de la raison suffisante toute la part possible à l'analyse, voici ce qu'on pourra dire. L'être a une raison d'être; mais l'être que vous opposez à la pensée, vous ne le connaissez qu'en le pensant; le sujet: « ce qui est », veut donc dire au fond : « ce qui est pensé » ; et vous en revenez alors à dire simplement que ce qui est objet de pensée est objet de pensée. Par là vous êtes renfermé dans le subjectif et dans une simple analyse, par laquelle, de l'hypothèse qu'une chose est pensée, vous déduisez qu'elle peut être pensée, qu'elle tombe sous les conditions de la pensée. — Ainsi pourra raisonner un partisan du scepticisme transcendantal. Et en effet, psychologiquement, l'être que nous opposons à notre pensée est encore une de nos pensées. Mais enfin, à tort ou à raison, nous croyons qu'il existe quelque chose en dehors de notre pensée; et tout en croyant l'être distinct de notre pensée propre, nous le croyons aussi uni, par une communauté de conditions, à la pensée en général. Nous objectivons ainsi la pensée, et nous croyons réel ce qu'un sceptique transcendantal prend pour une illusion; nous croyons à une synthèse du sujet et de l'objet, et c'est cette croyance qui constitue le principe de la raison d'être, de la pensée en soi identique à l'être en soi, quoique la pensée en nous ne soit pas identique à l'être des choses pensées par nous. Il y a donc toujours dans le principe de la raison d'être un passage du sujet à l'objet, une synthèse de deux choses différentes.

Persiste-t-on à dire que ces deux choses différentes sont toujours psychologiquement deux de nos pensées? Je l'accorde; mais ce sont deux pensées différentes, et la seconde ne saurait être déduite de la première. « *Ce qui est* » signifie pour nous « ce qui nous modifie, ce qui agit sur nous ou sur tout autre être » ; la raison intelligible est le principe d'un raisonnement qui aurait pour conséquence cette action même, et par là l'expliquerait. Cela revient donc à dire que toute modification révélant la présence d'un être est une conséquence dont le raisonnement pourrait trouver le principe. Derrière nos sensations nous supposons des actions, et dans ces actions un lien de principe à conséquence, un raisonnement. Il y a toujours là une synthèse entre des choses diverses.

entraînerait, pour des choses existantes, l'impossibilité d'être comprises, ou, pour des choses intelligibles, l'impossibilité d'exister. Dès lors, la condition qui rendrait certaines choses réelles sans les rendre intelligibles, ne pourrait plus s'appeler une raison, puisqu'aucune intelligence, aucune raison n'aurait prise sur elles; tout au plus pourrait-on l'appeler une cause, une condition de réalité sans condition d'intelligibilité. L'idée de raison d'être exprime donc la synthèse de deux termes, la raison et l'être; et c'est dans ce sens que l'axiome cesse d'être une simple identité verbale. Nous voulons dire que ce qui est pensé par nous comme réel, a une raison, non-seulement d'être pensé, mais d'être réel, et que, objectivement, abstraction faite de notre pensée à nous, ce qui est réel est intelligible en soi, objet d'une science possible, et soumis aux prises de la pensée, pourvu qu'elle soit assez puissante.

Maintenant, cette synthèse entre l'être qui se fait sentir à nous et un raisonnement capable de l'expliquer, est-elle immédiate dans notre esprit; ou n'y a-t-il pas un intermédiaire sous-entendu entre le sujet « être » et l'attribut « raison d'être »?

Examinons de nouveau l'axiome; il signifie que tout ce qui est, a une possibilité intelligible, est possible intellectuellement, rationnellement. En d'autres termes, rien de ce qui est n'est possible sans la raison. Or il y a là trois idées et non plus deux, comme il semblait d'abord : l'existant, le possible, le rationnel. Pour affirmer que tout ce qui est, est possible rationnellement ou par voie de raison, il faut affirmer d'abord que tout ce qui est, est possible. Nous re-

montons donc, du principe complexe de la raison suffisante, à un principe plus élémentaire qui y est implicitement contenu : savoir, tout ce qui est, est possible. Nous sommes ainsi amenés à l'examen de cette dernière proposition.

Il semble d'abord que nous ayons ici affaire à une proposition purement analytique, et que la possibilité soit un simple extrait de l'existence. Il en serait ainsi, en effet, s'il ne s'agissait que d'une possibilité abstraite et incomplète, non d'une possibilité réelle ou effective. La vraie possibilité est celle à laquelle il ne manque rien pour produire son effet; et cette possibilité, nous l'avons vu déjà, n'est autre chose que la puissance active, la cause. Dire que tout ce qui est, est possible, c'est donc dire que tout ce qui est suppose, en soi ou hors de soi, une puissance active, une cause ou un ensemble de causes. Nous voilà revenus au principe de causalité. Tout ce qui est, *peut* ou *est pu,* est puissance ou résultat de puissance, est cause ou effet d'une cause. L'axiome de raison suffisante se résout ainsi en un premier élément, qui est l'universelle causalité; d'où il suit qu'il peut se transformer de cette manière : « Tout a une « cause intelligible, » ou encore : « Toute cause est « intelligible, toute action tombe sous les conditions « de la pensée et enveloppe un raisonnement. » Par là on ajoute à la synthèse de l'être et de la puissance (rien n'est possible sans une cause), la synthèse de la puissance et de l'intelligence (toute cause est une raison intelligible). C'est proprement dans cette seconde synthèse que consiste l'axiome de la raison suffisante. Est-ce vraiment un axiome évidènt et pri-

mitif, ou n'est-ce pas plutôt une induction et une des premières applications du principe de causalité?

Nous croyons tous, sans doute, que rien n'est possible qu'avec l'intelligence et par l'intelligence : rien n'est *causé* sans être *raisonné*, rien n'est effectif sans être scientifique ; mais cette foi dans l'universalité du domaine de la science ne saurait se ramener ni à une proposition identique et indiscutable, ni à une proposition synthétique irrésoluble en des éléments supérieurs. Nous ne séparons pas aujourd'hui la puissance de l'intelligence ; mais, à la rigueur, la première peut être conçue et a été conçue sans la seconde. On peut se demander si, par-delà la sphère de l'intelligence et du raisonnement, il n'y aurait pas quelque chose d'inintelligible et pourtant de réel, une puissance qui agirait sans que ses actes fussent soumis aux conditions de la pensée, une puissance en quelque sorte opaque, sur laquelle se briserait sans pouvoir y pénétrer jamais toute lumière intellectuelle. Là pourtant existerait encore la chaleur de la vie et comme l'effervescence de l'action ; mais ces vivantes ténèbres diraient aux rayons de la conscience et de la raison : « Vous n'irez pas plus loin. » Ce seraient des causes qui produiraient réellement, sans être des raisons qui expliqueraient intellectuellement. Les religions et les philosophies naturalistes ont effectivement admis cet abîme à la fois obscur et fécond de la matière première, laboratoire de la vie, dont la pensée ne jaillira qu'après de longs siècles, comme une brillante et fugitive étincelle. Selon ces doctrines, la cause première est inférieure à la pensée. Il est d'autres doctrines qui la déclarent supérieure à la pensée : ce

sont les doctrines mystiques d'après lesquelles la puissance absolue est au-dessus de l'intelligence. Ici encore abîme insondable, inaccessible, inintelligible, où toute raison se perd et d'où cependant procède le torrent de l'action et de la vie. Dans ces deux sortes de doctrines, tout a une cause suffisante pour produire, sans avoir une raison suffisante pour expliquer et raisonner ; et cela parce que l'absolu, le suffisant, τὸ ἱκανόν, n'est point la raison, mais un principe qui engendre la raison ou la domine.

Assurément ces systèmes ne peuvent se soutenir jusqu'au bout ; mais sur quoi s'appuie-t-on pour les réfuter ? Précisément sur le principe des causes efficientes. Si la cause première était au-dessous de la raison, d'où viendrait donc la raison même ? Il y aurait dans l'effet, semble-t-il, un surplus qui ne procéderait pas de la cause et qui serait sans cause. Donc la raison a sa cause dans la cause première, et conséquemment elle s'y trouve déjà, elle ne fait qu'un avec elle ; la lumière ne jaillit que des choses qui la renfermaient, et la nuit prétendue impénétrable est la première aube du jour.

De même, les doctrines qui élèvent la cause première au-dessus de l'intelligence y placent encore l'intelligence sous une forme plus achevée, puisqu'elles l'en font sortir, et que ce qui vient d'une cause, pour ne pas être sans cause, doit être éminemment renfermé dans la cause même.

C'est donc à la causalité qu'on emprunte le lien qui rattache toutes choses à la raison. Si la dernière raison des choses réelles n'était pas en même temps une cause active, cette raison les expliquerait abstrai-

tement sans les produire réellement, et on arriverait à dire que les choses existent sans cause. D'autre part, si la première cause de la réalité n'était pas en même temps une raison, la raison elle-même, se trouvant détachée de la cause, serait encore sans cause; et de toutes parts on arriverait à nier le principe de causalité. C'est donc avec la notion de cause pour point d'appui que nous allons de la puissance à l'intelligence ; et c'est sans doute avec cette même notion que nous passerons de l'intelligence au bien, de la *raison d'être* à la *fin*. L'humanité a suivi cette méthode inductive ; après avoir essayé de concevoir la puissance pure, elle s'est vue obligée d'y ajouter l'intelligence, puis la bonté. Aujourd'hui, il nous semble évident que toute puissance agit par voie intellectuelle et scientifique, et tout savant a foi dans l'universalité de la science; mais cette foi est dérivée d'une croyance plus fondamentale, celle que tout a une cause. Le problème se transporte donc, en définitive, dans le domaine de la causalité ; pour comprendre comment nous universalisons les raisons, il faut chercher comment nous universalisons les causes. L'axiome de raison suffisante n'est antérieur à celui de causalité que d'un point de vue abstrait ; psychologiquement et réellement il en est un dérivé, et ne saurait expliquer pourquoi nous mettons partout des causes.

Ce qui peut donner au principe de causalité l'apparence d'une proposition plus particulière que la raison suffisante, c'est qu'on ne l'exprime pas toujours sous sa véritable forme. On se contente parfois

de dire que tout *changement* a une cause; mais c'est prendre alors un sujet trop particulier. L'identique comme le changeant a une cause; ce n'est point telle ou telle chose particulière, c'est toute chose en général qui a une cause; tout est puissance active ou résultat de puissances actives, tout en un mot dépend de l'activité, et en dernière analyse dépend de ce qui est indépendant. Il s'agit donc d'expliquer comment nous croyons que tout est cause ou effet, et qu'être c'est agir ou pâtir.

Il est clair que c'est notre propre constitution dont nous faisons ainsi la constitution de l'univers. Notre existence est action ou passion, et nous avons vu que ce qui constitue notre moi, c'est la causalité; psychologiquement, être ou action sont pour nous même chose. Mais pourquoi créons-nous tout le reste à notre image et à notre ressemblance, et pourquoi transportons-nous en toutes choses la causalité?

Un rationalisme abstrait répond que c'est là une nécessité de la raison, une loi nécessaire de la pensée qu'il faut constater sans l'expliquer, sorte de science innée ou de révélation intérieure. Cette réponse semble plutôt supprimer le problème que le résoudre. Maine de Biran substitue à cette nécessité logique et abstraite une nécessité toute psychologique. « Il ne « faut pas confondre, dit-il, la nécessité logique qui « détermine certaines formes de nos raisonnements « ou les contraint à se plier aux lois aveugles d'une « sorte d'automatisme intellectuel, avec la nécessité « de conscience qui fait voir ce qui est, en ôtant à « notre esprit la possibilité ou la liberté de concevoir

« ou de penser le contraire (1). » Voyant nos modifications volontaires procéder, dans la réalité psychologique, de notre activité volontaire, nous nous trouvons dans l'impossibilité de concevoir une modification qui ne serait pas liée à une activité ; et ce lien est psychologiquement nécessaire, parce qu'il est permanent en nous ou invariable. Cette doctrine revient à dire avec Helmoltz que notre croyance à la causalité est nécessitée par la structure de notre esprit, de même que la structure des yeux fait de la lumière la condition de toute vision.

Mais cette nécessité, logique ou psychologique, est-elle réelle? Maine de Biran nous dit que la conscience ne peut rien voir qu'en connexion avec l'activité ; il oublie qu'il y a en nous deux sphères distinctes, celle des modifications voulues par nous, qui sont effectivement en connexion avec une cause, et celle des modifications non voulues, comme les sensations douloureuses, qui ne sont en connexion avec aucune cause. Il y a donc dans notre conscience, non un seul type, mais deux : les modifications avec cause, et les modifications sans cause. Nous ne sommes pas nécessités par notre conscience à nous représenter les secondes comme les premières, puisque dans notre conscience même elles en diffèrent complétement. Si nous le faisons, c'est pour une raison supérieure à toutes ces nécessités qui n'expliquent rien; sous la nécessité prétendue, n'y aurait-il pas plutôt spontanéité?

La volonté, en s'exerçant, a conscience de choses

(1) Œuvres, tome IV, p. 308.

voulues par elle, et d'autres choses qu'elle n'a pas voulues. Si, par exemple, j'éprouve une douleur, ma volonté a conscience d'une limite à son développement, et d'une limite qu'elle n'a pas voulue. Voici donc, sur la première partie de la ligne que ma volonté suit, des modifications avec la volonté, ou des actions ; et, sur la seconde, des modifications sans la volonté, ou des passions, et surtout des passions douloureuses. L'exécution n'est point adéquate à la volition : ce qui avait été voulu sans restrictions et sans limites, se trouve en fait limité et restreint. La volonté ne s'arrêtera pas à la limite que rencontre ainsi son exécution; elle la franchira en vertu de sa vitesse acquise et comme de l'élan qu'elle s'est donné à elle-même. Cet élan est l'exercice de sa spontanéité, et d'une certaine liberté ou indépendance, à laquelle nous sommes toujours ramenés. Par là la volonté se projette elle-même en quelque sorte sur les modifications autres que ce qu'elle avait voulu. Il en résulte une sorte de système à quatre termes, ainsi conçus : d'un côté une volonté restant la même, et produisant toujours les mêmes modifications, voulues par elles; de l'autre côté la même volonté se prolongeant avec d'autres modifications :

PREMIER MOMENT.

Même volonté.
|
Mêmes modifications.

DEUXIÈME MOMENT.

Même volonté.
|
Autres modifications.

La volonté ne s'arrêtera pas à ce système comme s'il était suffisant et satisfaisant. En effet, nous savons que la volonté tend naturellement à maintenir son identité et sa liberté. Or, dans ce système il y a une sorte de contradiction : la même volonté, après avoir coexisté avec les mêmes modifications, voit, tout en restant la même, se produire d'autres modifications ; ce qui lui donne la connaissance du *même* et de l'*autre*. En fait, le contraste de ces modifications, — plaisir d'abord, puis douleur, — est complet ; et je ne vois pas la cause de ce changement dans ma volonté demeurée la même. Ma volonté, qui tend à se rétablir avec la moindre altération possible, continue alors à se concevoir ; et, dans l'échec que lui fait subir l'obstacle, elle triomphe encore en se plaçant derrière l'obstacle même ; seulement elle est obligée de changer en quelque sorte le signe positif en signe négatif, le signe *moi* en signe *non-moi*, l'identité en différence. Elle était d'ailleurs en possession préalable de ces signes ; car, avant même de s'objectiver, elle avait eu le sentiment de la différence dans la différence de ses modifications : il lui suffit de combiner les notions de différence, de modification et de volonté pour concevoir, derrière des modifications différentes, une volonté différente. L'enfant ne tarde pas à projeter ainsi un autre moi derrière les modifications qui lui sont contraires, et il construit en se dédoublant d'autres volontés opposées à la sienne.

C'est donc en se continuant pour ainsi dire hors d'elle, que la volonté trouve le moyen de rétablir l'harmonie dans le système dont nous avons donné le tableau, et qui devient le système suivant :

PREMIER MOMENT.

Même volonté.
|
Mêmes modifications.

DEUXIÈME MOMENT.

Même volonté.
|
Autres modifications (ce qui donne la distinction du même et de l'autre).

SOLUTION ET TROISIÈME MOMENT.

Autres modifications.
|
Autre volonté.

Ce troisième moment est l'application de la distinction du même et de l'autre, et le rétablissement de la volonté avec la moindre altération possible.

Ainsi s'opère un dédoublement qui permet à la volonté de se maintenir d'accord avec elle-même; de sorte que, par un phénomène singulier, la volonté ne se divise que pour maintenir son unité, et elle ne conçoit une volonté autre que pour pouvoir ainsi se concevoir toujours la même. Telle est, semble-t-il, la construction de l'objectivité au sein même du subjectif; et c'est le seul mode d'objectivité qui soit possible, puisqu'en fait nous ne pouvons réellement sortir de nous-mêmes.

Cet essai d'une explication dynamique pourrait se rattacher à une des grandes lois du dynamisme universel que Leibnitz appelait le *principe de la moindre action*, Goëthe et Geoffroy Saint-Hilaire la *loi d'économie*. Les forces de la nature tendent à produire leur effet avec la moindre action et la moindre dépense, comme si la nature était essentiellement

économe. Mais cette loi elle-même résulte de la tendance à persévérer dans l'action commencée. S'il survient quelque chose du dehors, l'être tend à poursuivre son action en se modifiant le moins possible : il ne dépense que la quantité d'action nécessaire pour neutraliser l'obstacle et pour persévérer dans la même voie ou dans une voie aussi rapprochée que possible de la première. De là dérivent les habitudes passives où l'être reprend peu à peu, malgré le dehors, sa première direction. Toute activité, tendant à se maintenir dans son indépendance ou dans sa liberté, tend à demeurer identique avec elle-même dans la diversité des milieux. Cette loi se retrouve dans l'ordre mental : ma volonté, entre plusieurs voies, suivra donc spontanément celle qui exige la moindre dépense et comme le moindre abandon d'elle-même. Si ma volonté en action vient se heurter à un obstacle, outre qu'elle tendra à le surmonter réellement, elle tendra encore à le surmonter idéalement, en se prolongeant par la pensée au-delà des limites où expire son action effective. Elle subsiste ainsi au-delà de ces limites mêmes, mais avec un attribut nouveau, celui de la différence. Le vide que la volonté trouvait à la limite de son action réelle, elle le comble avec une volonté idéale qu'elle s'oppose à elle-même et qui pourtant, en dernière analyse, est encore elle-même. Car, après tout, quand moi je vous conçois, je suis obligé de vous construire, et de vous construire avec moi-même : vous me donnez ou m'imposez certaines modifications que je ressens; je vous donne mon moi en vous créant à mon image et à ma ressemblance.

Somme toute, la conception d'un autre moi, d'une autre volonté, comme celle que l'enfant place dans sa mère ou dans son père, et jusque dans l'objet matériel qui lui a fait mal, semble être une simple thèse ou hypothèse, la plus élémentaire de toutes. Pour maintenir autant que possible le cours de sa volonté en action, l'enfant prolonge le vouloir au-delà du pouvoir, et il ramène le passif même à l'actif en lui associant les deux idées de volonté et de différence; par là il a fait un minimum d'hypothèse et suivi, sans le savoir, la méthode d'économie qui domine la logique comme la physique. C'est que, cette méthode, il la porte en lui-même dans l'action de sa volonté indépendante, dans sa spontanéité qui tend à la liberté. Au lieu de s'arrêter brusquement et à jamais devant l'obstacle, il passe outre, et ne se modifie qu'autant qu'il faut pour s'accommoder aux conditions nouvelles. C'est la même loi qu'on retrouve dans les modifications que subissent les espèces animales pour s'accommoder avec le moins de dépense possible au nouveau milieu géologique et climatologique. La volonté, comme la nature, agit par les voies les plus simples, c'est-à-dire les plus faciles et les plus libres.

C'est donc, ce semble, par un acte de volonté et d'indépendance que je franchis les limites du moi, pour m'opposer à moi-même tout en demeurant en harmonie avec moi-même. Franchir une limite, n'est-ce point faire acte de liberté?

— Mais, dira-t-on, je n'ai encore en face de moi qu'une seconde volonté, une seconde cause, et à l'état d'hypothèse. Comment de là en venir à conce-

voir une infinité de causes dans ce non-moi qui, au premier abord, est un? — Il faut se placer soi-même dans chaque être, et, s'y étant placé, répéter de quelque manière en lui et pour lui l'acte de discrimination que nous avons accompli pour nous-mêmes. Non-seulement notre volonté, en se concevant *double*, suit la loi de la moindre action, mais encore elle fait suivre cette loi à la volonté extérieure en la faisant se diviser à l'infini.

Je répète la même hypothèse d'une volonté autre que la mienne toutes les fois que ma volonté subit une modification passive, et j'acquiers ainsi la notion d'une pluralité de causes. De plus, l'expérience confirme indirectement cette hypothèse ; car, quand je la fais et que je suis pour ainsi dire la voie qu'elle m'ouvre, je trouve cette voie libre, et je n'ai plus besoin de faire une nouvelle dépense d'action, une nouvelle construction mentale. L'enfant battu pour avoir crié, et qui veut crier de nouveau, doit supposer, en vertu de sa première hypothèse, une même volonté contraire à la sienne et qui le battra de nouveau. Son attente peut être trompée ; auquel cas il devra supposer, pour demeurer le plus possible d'accord avec la première hypothèse, un changement dans la volonté qui l'avait d'abord battu. Il avance ainsi, prenant toujours pour premier fondement l'activité, qui est aussi ce qu'il y a de fondamental en lui-même, et il ajoute à ce sujet des attributs divers selon la diversité des circonstances. L'action n'en demeure pas moins le *substratum* commun ; elle est l'essence du subjectif, elle a été la première hypothèse sur l'objectif; cette hypothèse a

réussi et d'autres sont venues s'édifier sur elle pour construire le monde objectif.

Après avoir conçu une pluralité de causes, je n'ai qu'à continuer le mouvement commencé pour en concevoir une infinité. Nous avons déjà vu comment nous généralisons et induisons, c'est-à-dire comment nous élevons les choses à l'infini. Pour cela nous n'avons besoin que d'avoir conscience de notre pouvoir indépendant, de notre volonté libre. Objectiver, c'est supposer une autre volonté, et conséquemment la vouloir ; quand j'ai accompli une fois et mille fois cet acte de volonté, j'ai conscience d'une puissance identique pour l'accomplir encore. En objectivant cette *puissance* illimitée qui est en moi, je suppose une *possibilité* illimitée de causes ou de volontés, et j'arrive à une supposition universelle, à une totalité de causes pour la totalité des effets.

— Ce n'est toujours, direz-vous, qu'une hypothèse. Je l'accorde, et je me demande s'il y a autre chose, dans le principe de causalité, que la première et la plus élémentaire, par cela même aussi la plus générale des hypothèses. C'est celle qui, nous l'avons vu, exige la moindre dépense et qui permet à notre volonté de se maintenir le plus intacte ; c'est donc vers celle-là que nous nous portons naturellement par la loi de la moindre action, qu'on pourrait aussi appeler la loi de la plus grande liberté ; car cette hypothèse, que vous prenez pour une nécessité, est précisément ce qui me permet le plus de liberté : voilà pourquoi infailliblement, mais non nécessairement, je choisirai cette voie. Mon élan spontané trouve dans ce sens de quoi se prolonger et se satisfaire plus que

partout ailleurs. De là cette constance d'une hypothèse que vous confondez avec la nécessité universelle ; mais, en définitive, avez-vous conscience de l'universalité des causes, de manière à admettre cette universalité nécessairement? Non ; vous posez volontairement d'autres volontés, et vous partez de là pour marcher en tous sens; votre succès vous fait alors croire à une nécessité du dehors, quoiqu'il vienne d'un élan tout spontané du dedans.

Ainsi l'axiome est pour nous universel, parce que nous le faisons et le voulons tel; ce que cette doctrine dynamique lui fait perdre en nécessité, il le gagne en mérite et en beauté, car c'est nous qui le faisons et qui posons ainsi le premier fondement de nos croyances. Une fois l'habitude prise et la supposition répétée à l'infini, il n'est pas étonnant qu'elle nous semble une nécessité de notre nature, elle qui fut à l'origine une thèse de notre volonté. Quand nous essayons aujourd'hui de concevoir des modifications sans cause, nous ne pouvons parvenir à marcher dans cette voie absolument nouvelle ni à y maintenir notre équilibre. Le principe de la moindre dépense nous ramène bientôt dans l'ancienne, qu'il nous avait fait suivre tout d'abord. Notre liberté s'est fait à elle-même une nécessité de cette première hypothèse, qui, étant l'hypothèse d'autres libertés, fut dès le commencement la plus adéquate à sa nature et la plus voisine d'elle-même. Pourquoi chercher si loin ce qu'on trouve peut-être si près de soi, c'est-à-dire un autre moi, une autre causalité?

On nous objectera ce que Victor Cousin objecte à Maine de Biran : l'universel ne saurait procéder

de notre causalité particulière, de notre moi. — Pourtant il faut bien que nous portions en nous de quelque manière l'universel, et que nous trouvions ainsi en nous le pouvoir de nous dépasser nous-mêmes; pour Victor Cousin, il est vrai, ce pouvoir est une faculté particulière, la raison; pour Maine de Biran, il semble que la volonté doive suffire à l'expliquer. Et en effet la volonté n'est pas une faculté bornée, comme les sensations. Si le moi se réduisait à une série de sensations, ainsi que le croient Hume, Condillac et Stuart-Mill, on ne comprendrait pas qu'il pût rien concevoir de général ou d'universel; mais s'il y a en lui une puissance tendant, par sa nature, à franchir toute borne pour se maintenir indépendante, la conscience même de cette puissance n'enveloppera-t-elle pas quelque chose d'illimité et d'universel, d'où procédera la généralisation et l'induction? — La volonté, dit Victor Cousin, est individuelle, et la raison seule est universelle. — Mais enfin, nous n'avons pas deux âmes, et il faut bien qu'en définitive la volonté et la raison s'identifient. La raison sans la volonté nous semble une pure abstraction, comme l'objet même qu'on lui donne, qui serait je ne sais quel infini indéterminé. La raison ne devient vivante et concrète que dans la volonté. Là je vois ce qu'il y a de plus individuel, puisque ma volonté est moi-même; mais là aussi je trouve ce qu'il y a de plus universel, parce que moi, c'est précisément une puissance indépendante faite pour la liberté, capable à ce titre de franchir toute borne et de réaliser un mouvement perpétuel, une marche perpétuelle en avant, une induction perpétuelle. Ce

que j'appelle moi, n'est-ce pas une puissance qui ne se fait jamais défaut à elle-même, et qui dépasse toujours ses manifestations bornées dans le temps et dans l'espace? Qui dit puissance, nous l'avons vu, dit quelque chose de général, non d'une généralité abstraite, mais en ce sens que ce qui est libre et indépendant ne connaît point de bornes. Cette puissance, les physiciens pourront la comparer à l'expansion indéfinie des gaz, qui tend à franchir toute sphère limitée.

Victor Cousin nous semble établir une trop grande opposition entre l'universel et l'individuel, qu'il confond avec le particulier ou le limité. Certes, si je suis limité de toutes parts, s'il n'y a rien dans mon individualité que de borné et de particulier, si je ne suis qu'une sensation déterminée ou un nombre déterminé de sensations, je ne trouverai jamais dans la conscience de moi-même de quoi m'élever à l'idée de l'infini et de l'absolu. Mais aussi, pourrai-je m'appeler une volonté, une cause, une puissance indépendante?

Ce qu'il y a de certain, c'est que nos opérations intellectuelles, principalement la généralisation et l'induction, ne sauraient s'expliquer sans un pouvoir de franchir toutes bornes, que le sensualisme a le tort de ne pas admettre. Ce pouvoir, une fois admis, paraît suffire pour expliquer tout ensemble la volonté et la raison. L'objet saisi par la conscience de notre liberté et l'objet saisi par la raison ne diffèrent pas en espèce, mais en degré : dans les deux cas, en effet, il s'agit d'une puissance indépendante. Ce qu'on appelle perfection ou infinité est une puissance sans obstacle. « Perfection

de l'intelligence » signifie « puissance absolue de penser »; et « absolu » veut dire « indépendant ou libre ». De même pour toutes les autres perfections. Aristote y voyait avec raison l'acte, c'est-à-dire la puissance actualisée et ne différant pas de son acte même. Qu'on analyse toutes les notions dites rationnelles, et elles se réduiront, croyons-nous, à celle de l'absolu ou du libre. Mais, si nous avons conscience d'être libres, nous trouverons alors dans notre conscience même ce qu'on veut attribuer à une faculté particulière. Toutes les fois que nous aurons conscience d'un vouloir libre et jouissant de son objet, nous aurons la conscience et le sentiment d'une perfection en nous, de quelque chose de complet, d'achevé, d'illimité en son genre; nous n'aurons besoin que de généraliser, et de multiplier pour ainsi dire la notion par elle-même, pour concevoir une perfection parfaitement parfaite en tout genre, c'est-à-dire une liberté infiniment libre : il semble que notre liberté n'ait besoin que d'elle-même pour se multiplier et s'élever à une nouvelle puissance. Nous avons essayé de montrer comment elle s'objective, conséquemment se double et se multiplie, par le pouvoir qu'elle a de franchir toute borne; la même initiative, la même spontanéité, lui permettra de s'objectiver sous une forme absolue, et de concevoir une activité dégagée de passivité, un vouloir adéquat à ce qu'il produit. La personne-Dieu, comme les autres personnes, serait ainsi une projection de notre propre personnalité. Le moi actif et passif, après avoir voulu et posé en face de lui d'autres moi également actifs et passifs, veut et pose un moi purement actif, une vo-

lonté pure, une pure liberté, qui est l'absolu. Par là il ne fait que revenir à son point de départ; car le premier élan de la volonté est de se diriger vers l'absolu, de vouloir pleinement, infiniment, absolument. C'est donc lui-même, dans sa pureté, que le moi conçoit en concevant l'absolu; et d'autre part ce n'est pas lui-même dans son état présent, mais dans sa puissance et dans ce qu'il veut être. Nous sommes essentiellement volonté de l'absolu, liberté incomplète tendant à la complète liberté, désir et amour.

L'analyse semble donc nous rapprocher peu à peu d'un centre où coïncideraient, dans une expérience primitive, la conscience de la liberté et la raison. Voilà sans doute ce que nous avons de plus intime; et c'est par là aussi que nous pénétrons dans l'extérieur, c'est de ce centre que nous pouvons rayonner; c'est par ce qu'il a de plus essentiel que le sujet peut s'objectiver, c'est par ce qu'il a de plus personnel qu'il peut pénétrer dans l'impersonnel ou l'admettre en lui-même. Cette pénétrabilité de ce qui nous est le plus propre et de ce qui est sous un autre rapport le plus impénétrable, est le fait dernier que la pensée logique ne peut guère analyser, et que peut à peine exprimer la parole (1).

III. — La nécessité, au point de vue que nous venons d'examiner, n'est qu'un intermédiaire entre notre volonté et les autres volontés que nous projetons hors de nous; et nous ne pouvons guère la concevoir,

(1) Voir sur ce point notre *Philosophie de Platon*, t. II, *Études de Philosophie platonicienne* : la création par l'amour.

semble-t-il, que comme une contrainte imposée à la volonté par une autre volonté, conséquemment comme une relation qui n'atteint pas l'absolu des choses. Elle est la limite commune de l'action réciproque par laquelle les volontés se conditionnent mutuellement.

Le principe des causes efficientes, dans sa plus pure signification, — je dis le principe des causes et non la loi des effets, — nous a paru se ramener à une thèse par laquelle la volonté se pose et pose d'autres volontés; c'est, avons-nous dit, la première et la plus élémentaire des hypothèses, celle où la volonté, forcée de reconnaître quelque chose qui la limite, fait cependant le moins grand abandon d'elle-même. A plus forte raison, ne pouvons-nous voir qu'une hypothèse dans le déterminisme universel et dans le système compliqué de *formes à priori* que Kant impose d'avance à l'expérience (1). Le déterminisme exprime, en dernière analyse, un ordre de choses dans le temps. Or l'introduction du temps n'est pas un élément essentiel au principe de causalité et à ses applications. Lorsque j'attribue un fait à l'action d'une cause, cette attribution est primitivement indépendante de toute considération de temps : il n'y a pas encore d'avant ni d'après, de succession ni de simultanéité; il y a simplement, pour parler comme Malebranche, l'agent et l'agi, le voulant et le voulu, la cause indépendante et l'effet dépendant. L'enfant place, comme nous l'avons dit, derrière tout ce qu'il voit, une volonté d'abord prochaine et immédiate, puis plus ou

(1) Voir plus haut, page 160.

moins lointaine. La feuille que le vent pousse est pour lui animée. Puis il s'aperçoit que la cause n'est pas là, mais dans le vent; il conçoit alors le vent comme un être animé. Plus tard, il reculera encore la cause; mais ce qu'il placera toujours comme à l'extrémité de cette perspective de plus en plus lointaine, ce sera la volonté. A l'origine, il semble que le temps n'existe pas encore pour lui; il n'en a qu'un sentiment vague, et il en confond presque toutes les parties. Avenir, passé, présent, sont trois points de vue qui s'entremêlent dans sa pensée et qu'il prend assez souvent l'un pour l'autre. Même confusion des temps chez les peuples primitifs: les événements, pour eux, se raccourcissent ou s'allongent, se concentrent ou se répandent, passent de l'avenir même au présent et du présent au passé, ou suivent l'ordre inverse, comme si tout procédait de causes supérieures à l'histoire et au temps. C'est que le temps est un ordre de déterminations et de conditions; il exprime moins l'activité ou la liberté de la cause que les conditions subies par elle et les nécessités qui lui viennent du dehors. Le premier élan de la volonté ne connaît point le temps, et l'expérience seule lui apprend à compter avec cette série de moyens et d'intermédiaires qui séparent la cause initiale de l'effet final.

Alors seulement se développe et s'organise l'idée de succession. Comme le dit bien Kant lui-même, « la succession des effets tient seulement à ce que la « cause ne peut opérer en un clin d'œil son effet tout « entier (1). » La succession a donc son origine, non

(1) *Critique de la Raison pure*, I, 226.

dans la puissance de la cause, mais dans son impuissance; non dans ce qui la fait cause, mais dans ce qui lui fait subir la limitation des autres causes, dans ce qui la rend effet par rapport à elles : elle n'exprime pas la liberté, mais la nécessité.

La succession ne devrait donc pas être appelée la loi des causes, mais la loi des effets; confondre ces deux choses, comme on le fait ordinairement, n'est-ce point confondre les contraires?

Il est vrai que, si les effets ont une loi, la cause, indirectement et partiellement, devra subir cette loi, à moins qu'elle ne la fasse elle-même; encore ne pourra-t-elle la faire que pour les choses qui lui seront absolument intérieures : dès qu'elle agira sur des objets étrangers, elle devra subir la loi qui préside à la génération des effets. La loi de succession et son déterminisme résultent donc de ce que la cause exerce son action au sein d'une multiplicité. Pour agir dans cette sphère, la cause est soumise à un certain ordre; car, là où se trouve la multiplicité se trouvent aussi les éléments de l'ordre. La multiplicité, a besoin de l'ordre ; et l'ordre, à son tour, suppose la multiplicité. La forme la plus générale de cette multiplicité est le temps, et l'ordre qui y est introduit consiste dans les rapports mêmes du temps.

Notre procédé empirique pour trouver les causes est bien la succession; nous faisons se suivre les choses de diverses manières pour voir ce qui se produira; mais ce que nous cherchons au-delà de la succession, c'est la simultanéité. Par une méthode d'abstraction et d'élimination, nous dégageons le simultané du successif. Nous disons par exemple : à la nuit succède le

jour quand le soleil est présent, donc le soleil et le jour sont simultanés, donc c'est le soleil qui doit contenir la cause ou les causes principales du jour. De même que les polygones inscrits dans le cercle sont un moyen de découvrir l'aire du cercle, parce qu'ils permettent d'éliminer progressivement toutes les valeurs qui ne sont pas cette aire même, ainsi la succession est un moyen d'arriver par élimination à la simultanéité, bien que l'une ne soit pas l'autre, ou plutôt précisément parce que l'une n'est pas l'autre. Si nous transportons ensuite dans la simultanéité même une succession idéale, c'est par un élan de l'imagination analogue à celui qui fait transporter dans le cercle les côtés infiniment petits du polygone. A vrai dire, ces côtés n'y subsistent pas, ou n'y subsistent qu'éminemment et sous une tout autre forme. Ainsi la durée n'existe plus que d'une manière éminente dans le rapport simultané de la cause et de l'effet. Toutes les successions ne font que manifester et annoncer extérieurement l'action intime des causes; mais cette action n'est point elle-même une succession dans le temps, quoiqu'elle rende sans doute possible le temps même, et en enveloppe le premier germe.

L'idée de simultanéité a fourni à Kant, nous l'avons vu, un de ses plus beaux théorèmes, celui de la réciprocité; pourtant a-t-il bien reproduit dans son raisonnement la marche naturelle de l'esprit? Pour juger que deux choses qui peuvent se suivre réciproquement dans notre imagination sont simultanées dans la nature, est-il nécessaire de concevoir

une réciprocité d'action universelle, un déterminisme mutuel dans lequel tout s'enchaîne selon les lois de la nécessité? Si on prend un des exemples de Kant, la simultanéité de la terre et de la lune, avons-nous besoin, pour concevoir cette simultanéité, d'imposer d'avance aux choses une détermination réciproque, une mutuelle action et comme une règle de gravitation universelle? Idée profonde sans doute, mais qui paraît moins exprimer un principe primitif de l'esprit qu'un résultat dérivé de la science. Tout ce que l'on pourrait accorder à Kant, c'est que nous avons en nous le pressentiment de l'universelle harmonie, mais non pas pour cela d'une harmonie mécanique et nécessaire; et cette harmonie elle-même, ce *consensus*, nous pouvons le concevoir aussi comme une conspiration de volontés et de causes, ou encore comme un système d'effets dirigés par une volonté unique vers un but unique.

Quand je regarde la terre, puis la lune, et que, recommençant dans un autre ordre, je me retrouve toujours en présence des mêmes termes, je distingue fort bien le changement produit par ma volonté et la nature constante des sensations qui lui sont imposées. La simultanéité est l'hypothèse la plus simple que je puisse faire pour concilier les séries opposées de sensations; et je sens très-bien que ce qu'il y a eu d'opposé vient de moi, que ce sont les mouvements voulus par moi qui ont changé, et non pas les choses elles-mêmes. Supposer que la lune et la terre s'anéantissent et renaissent au gré de ma volonté, ce serait substituer l'hypothèse la plus compliquée à l'hypothèse la plus simple, ce serait dépenser

plus de travail pour arriver au même résultat, ce serait violer la loi de la moindre dépense ou de la moindre action. La ligne la plus droite que puisse suivre la volonté, en demeurant le plus identique possible à elle-même, c'est d'expliquer les changements produits dans l'intuition par les changements qu'elle-même a voulus, et, au contraire, la partie constante ou pour ainsi dire résistante, par l'action constante de forces étrangères sur elle-même. Quant à l'action de ces forces les unes sur les autres, c'est une conception ultérieure à laquelle on arrive très-tard, quand on y arrive; car le déterminisme réciproque et universel n'a point été conçu, ce semble, par tous les esprits, et on se représente moins l'universelle harmonie comme un mécanisme que comme une finalité, dans laquelle la liberté peut trouver sa place.

De même que la succession nous a paru un moyen de découvrir la simultanéité, celle-ci, à son tour, n'est qu'un moyen pour nous de rattacher les choses au permanent. Mais, si nous remontons ainsi de la succession à la simultanéité et de la simultanéité à la permanence, c'est que le permanent est plus voisin de l'indépendant. Commencement, c'est dépendance et relation; commencement et absolu sont donc en ce sens incompatibles, et tout commencement doit dépendre du permanent. Telle est la vraie origine du principe de la permanence des forces, simple déduction de l'idée d'indépendance, de causalité, de liberté.

Est-ce l'impuissance à concevoir l'absolu qui nous fait reculer sans fin dans la série des phé-

nomènes, comme le prétend Hamilton par une fausse interprétation de Kant? — L'impuissance à concevoir les phénomènes comme étant l'absolu, oui sans doute; mais non pas l'impuissance à concevoir l'absolu lui-même. Tout au contraire, c'est parce que nous concevons l'absolu qu'il nous est possible de lui opposer les phénomènes et de les déclarer relatifs. Nous raisonnons de la manière suivante : Si un phénomène était absolu, il ne devrait pas dépendre du temps; il ne devrait pas avoir besoin, pour se produire, d'un milieu constitué par des séries d'autres phénomènes, ni être attaché à un anneau particulier de la série. Cette relation subie par le phénomène nous paraît en opposition avec l'idée de l'absolu. C'est donc dans notre puissance de concevoir cette idée, non dans notre impuissance, qu'il faut chercher l'origine de notre régression sans fin sur la ligne des phénomènes.

Ainsi le principe de la permanence des forces ou des substances, qu'on opposait à la liberté, et que Hamilton identifie avec le principe de causalité, ne se conçoit lui-même que par le contraste d'une liberté absolue et des conditions relatives qui enchaînent les phénomènes dans le temps (1).

(1) Selon Hamilton, notre croyance à la causalité ou, ce qui revient au même d'après lui, à la permanence de la force et de la substance, n'a pas besoin d'un principe spécial pour être expliquée; elle n'est pas « un pouvoir, mais une impuissance de l'esprit, » celle où nous sommes de concevoir un commencement absolu ou libre (choses qu'Hamilton identifie), et en général de concevoir l'absolu, par conséquent la liberté.

Si Hamilton veut dire qu'on ne peut concevoir un commencement absolu, c'est-à-dire une existence qui succéderait à un néant absolu et complet, rien de plus vrai; il y a assurément incompatibilité entre

Le principe des substances ou de la permanence des forces n'est pas une forme *à priori* ni un cadre

l'idée de commencement et l'idée d'absolu; car un commencement est une relation, et une relation ne peut être absolue; mais, de ce qu'un commencement absolu et total, qui ne se rattacherait à rien, est impossible, il n'en résulte pas que tout commencement, même relatif et partiel, soit impossible : par exemple qu'une nouvelle existence ou un nouveau mode d'existence ne puisse commencer, par l'action de quelque existence antérieure; la notion d'absolu ne contient nullement cette conséquence. Hamilton va jusqu'à refuser à Dieu le pouvoir d'augmenter le contingent d'existence. Mais imposer ainsi à l'absolu, à l'inconditionné, la condition de ne pouvoir faire commencer une existence autre que la sienne, et de rester à jamais en face de son existence solitaire, c'est le déclarer à la fois supérieur aux conditions de notre propre activité, et cependant sujet à ces mêmes conditions. En tout cas, c'est rattacher le principe de causalité à une théorie au moins incertaine.

Sur la question de la permanence des forces, vous voyons se produire dans la philosophie anglaise un mouvement qui la rapproche de la théorie précédemment proposée. La doctrine de M. Spencer est ambiguë; mais c'est, en dernière analyse, sur la notion de l'absolu, qu'il fait reposer la croyance à la permanence des forces. « Quelle est, se « demande-t-il, la force dont nous affirmons l'existence? Ce n'est pas « la force dont nous avons directement conscience dans nos propres « efforts musculaires. Dès qu'un membre étendu se relâche, le senti- « ment de la tension disparaît... Nous sommes obligés d'admettre que « la force, comme elle existe hors de notre conscience, n'est pas la « force comme nous la connaissons Par conséquent, la force dont « nous affirmons la persistance est la force absolue dont nous avons « vaguement conscience comme corrélatif nécessaire de la force que « nous connaissons. Ainsi, par la persistance de la force, nous enten- « dons la persistance d'un pouvoir qui dépasse notre connaissance et « notre conception. Les manifestations qui surviennent en nous et hors « de nous ne persistent pas; mais ce qui persiste, c'est la cause in- « connue de ces manifestations. En d'autres termes, affirmer la per- « sistance de la force, ce n'est qu'une autre manière d'affirmer une « réalité inconditionnée, sans commencement ni fin. Ainsi, tout ino- « pinément, nous arrivons encore à cette vérité dernière où la religion « et la science s'unissent. En examinant les données qu'implique une « théorie rationnelle des phénomènes, nous trouvons qu'elles peuvent « toutes se ramener à la donnée sans laquelle la conscience est impos- « sible : l'existence permanente d'un inconnaissable comme corrélatif « nécessaire du connaissable... Nous ne pouvons édifier une théorie « des phénomènes internes sans supposer l'Être absolu; et, à moins

abstrait, mais une vivante expérience psychologique, celle de notre action indépendante qui persiste au-dessus de ses modifications, et à l'image de laquelle nous construisons le monde. Nous ne pouvons voir ici des nécessités *à priori*, mais seulement les diverses thèses de la volonté consciente, qui ne rattache la succession à la simultanéité, puis la simultanéité à la permanence, que pour rattacher la permanence à la volonté même, ou, en général, l'ordre déterminé du temps à l'ordre de l'activité libre.

Le déterminisme dans le temps n'est donc, — et Kant l'a bien compris, — que l'ordre des phénomènes, le cadre dans lequel nous sommes obligés de ranger les séries d'effets, un procédé intérieur de figuration et de coordination analogue aux monogrammes des mathématiques, le principe, en un mot, de ce que Kant appelait le schématisme de l'entendement, « art caché dans les profondeurs de l'âme et dont il est difficile de surprendre les secrets. » C'est dire que le déterminisme, en définitive, est un symbolisme (1).

« de supposer l'être absolu, l'être qui persiste, nous ne pouvons cons-
« truire une théorie des phénomènes externes. » (*Premiers principes*, 64.)

(1) La notion de cause est, selon Kant, un pur concept que nous appliquons aux intuitions sensibles. Mais, pour qu'il soit possible d'appliquer le concept à l'intuition, il faut une certaine homogénéité entre ces deux termes. Or cette homogénéité n'existe pas tout d'abord. La pensée est donc obligée de chercher un moyen terme qui soit tout à la fois homogène avec le concept pur et avec les phénomènes, qui soit en même temps sensible et intellectuel. C'est ce terme moyen, produit d'une sorte d'imagination transcendantale, que Kant appelle le schème; ce n'est pas une image proprement dite, mais c'est la condition au moyen de laquelle seulement les images deviennent possibles; c'est le procédé général que doit employer l'imagination pour ramener à l'unité la variété donnée dans l'intuition sensible. La quantité pure, par exemple, n'est pas le nombre, car elle est continue et le nombre

La succession régulière et constante de choses diverses dans le temps n'est que le schème ou le procédé représentatif de la causalité; de même, la persistance dans le temps n'est que le schème de la vraie substance; de même encore la simultanéité des phénomènes dans le temps selon une règle générale, n'est que le schème de l'action réciproque des causes. Toutes ces représentations et tous les schèmes en général ne sont que des déterminations du temps d'après des règles; et ces règles, dit Kant, ont pour objet la *série du temps*, qui répond à la catégorie de la quantité; la *matière du temps*, qui répond à la qualité; l'*ordre du temps*, qui répond à la relation; et enfin l'ensemble du temps, qui répond aux modes de la possibilité, de l'actualité et de la nécessité. Le temps est donc cet intermédiaire à la fois sensible et intellectuel par lequel devient possible l'application des concepts purs ou catégories aux phénomènes, et la réduction de la diversité sensible à l'unité.

Kant admet un assez grand nombre de catégories.

est discret; et pourtant, quand nous voulons nous représenter la quantité, nous sommes obligés d'employer le nombre, c'est-à-dire l'addition successive, une par une, des choses de même espèce. Le nombre est la figuration pure ou le schème de la quantité. Le schème est si près de la chose que nous le confondons avec la chose même; pourtant il n'est déjà plus cette chose, il en commence la représentation et en est le plus pur symbole. Comme il la représente dans autre chose qu'elle-même, il l'altère et la contredit. Les mathématiciens, et surtout Leibnitz, avaient bien compris cette imperfection de nos procédés de représentation inadéquats aux choses; et on sait par quel admirable artifice de méthode Leibnitz s'efforça de rendre le nombre discret adéquat à la quantité concrète : il compléta le nombre par l'idée d'infinité, qui semble le contredire, et arriva ainsi à une expression exacte, ou, si on veut, à un schématisme parfait de la quantité.

Mais celles de la relation, substance, causalité et réciprocité d'action se réduisent évidemment à l'idée de cause; celles de la modalité, le possible, l'actuel et le nécessaire, dépendent encore de l'idée de cause; celle de la qualité, qui est au fond la grandeur intensive ou la force, et celle de la quantité, qui est la grandeur extensive, ont encore un rapport évident avec l'idée de cause et surtout avec l'idée d'effet.

Le vrai concept pur est donc celui de la cause. Mais, dans ce qui n'est pour Kant qu'un concept vide de la raison, nous avons trouvé le centre le plus vivant de notre être, la volonté.

Le temps exprime la condition que rencontre une volonté qui, obligée d'agir sur l'extérieur, perd en partie sa liberté au moment même où elle la manifeste. Le temps est l'ordre de cette volonté; il en est la représentation générale quand on la considère, non comme puissance décisive, mais comme puissance délibérative et comme puissance exécutive; car la délibération porte, au moins en grande partie, sur des choses à venir que nous sommes forcés de ranger dans le temps; et l'exécution réalise dans le temps la série de choses préconçues. Il semble alors que tout soit dans le temps, et que la volonté même y soit entièrement plongée; néanmoins la raison conçoit et la conscience sent quelque chose qui domine le temps et qui lui est hétérogène. C'est cette chose qui nous semble l'objet propre du vrai principe de causalité. Quant au déterminisme et au mécanisme, si admirablement systématisés par Kant, c'est simplement, comme il finit par l'admettre lui-même, la représentation ou le

schème des choses dans le temps et dans l'espace. L'espace même semble n'être qu'un mode du temps, le mode de la simultanéité ou de la coexistence.

Est-ce à dire que ce schématisme ou ce symbolisme soit purement illusoire, et qu'il n'ait pas sa vérité? Non sans doute; mais nul n'a démontré juqu'à présent qu'il soit toute la vérité, et surtout qu'il soit toute la réalité. Comme la liberté d'indétermination, le déterminisme n'est qu'une face des choses, et il faut s'élever au-dessus de ces deux systèmes pour trouver la véritable unité d'où procède l'organisme de l'esprit.

CHAPITRE IV.

LA NÉCESSITÉ SENSIBLE ET LA LIBERTÉ INTELLIGIBLE D'APRÈS KANT.

I. Le *caractère empirique* soumis à la nécessité, et le caractère intelligible produit par la liberté. — Phénomène et noumène. Le temps.

II. Nécessité de chercher des moyens-termes entre les termes extrêmes maintenus par Kant.

La conciliation proposée par Kant entre la nécessité et la liberté est une des doctrines les plus originales et les plus profondes de la philosophie moderne. C'est le point central du système de Kant : car celui-ci n'attribue la subjectivité aux lois nécessaires de l'entendement et aux formes nécessaires de l'intuition, — temps et espace, — que pour laisser une place, dans la réalité objective, à la liberté et à la moralité (1).

(1) Les sens, dit-il, sont passifs; l'entendement est actif, mais il ne peut pourtant « produire par son activité d'autres concepts que ceux « qui servent à *ramener les représentations sensibles à des règles*, et à « les unir par là en une même conscience; et sans ces données de la « conscience auxquelles il s'applique, il ne penserait absolument rien; « tandis que la raison révèle, dans ce que j'appelle les idées, une spon- « tanéité si pure, que par elle l'homme s'élève bien au-delà de ce que « la sensibilité peut lui fournir, et que sa principale fonction consiste « à distinguer le monde sensible et le monde intelligible, et par là à « tracer à l'entendement lui-même ses limites. C'est pourquoi un être « raisonnable doit se considérer lui-même, en tant qu'*intelligence* (et « non pas du côté de ses facultés inférieures), comme appartenant au « monde intelligible, et non au monde sensible. » (*Raison pratique*, p. 107.)

La raison seule, étant absolument spontanée, est libre ; « car l'indépendance par rapport aux causes « déterminantes du monde sensible, indépendance « que doit toujours s'attribuer la raison, est la « liberté (1). » Cette liberté n'est pas l'indétermination, mais un pouvoir qui se détermine lui-même, qui se donne à lui-même ses lois. Ayant l'autonomie, la raison a la moralité. S'il n'y avait rien de plus, « si je n'appartenais qu'au monde intelligible, toutes « mes actions *seraient* toujours conformes à l'auto- « nomie de la volonté ; mais comme je me vois en « même temps membre du monde sensible, je dis « seulement qu'elles *doivent* être conformes à ce « principe (2). » L'homme, « comme membre d'un « monde intelligible, veut nécessairement ce qu'il « doit moralement, » nécessité morale qui, selon Kant, est la liberté même ; « et l'homme ne distin- « gue le devoir du vouloir qu'autant qu'il se consi- « dère comme faisant partie du monde sensiblé (3).» Enfin ses actions sensibles, devant être conformes à l'intelligible et n'y étant pas toujours conformes en fait, *pourraient* cependant y être conformes ; elles le pourraient, puisqu'elles le devraient, et c'est ce pouvoir de conformer le sensible à l'intelligible qui constitue la forme inférieure de la liberté appelée libre-arbitre. Telle est la véritable déduction faite par Kant, et où ne se trouve pas le cercle vicieux que lui reproche une critique banale. Raison pure, liberté pure, détermination de cette liberté par elle-

(1) *Raison pratique*, p. 108.
(2) *Ibid.*, p. 111.
(3) *Ibid.*, p. 112.

même, indépendamment du temps et en conséquence universellement, ou, en d'autres termes, autonomie; nécessité morale identique à cette détermination libre et universelle; moralité pure; contradiction entre cette moralité intelligible et la conduite sensible; devoir ou impératif catégorique; pouvoir, ou liberté mixte et libre-arbitre : — tels sont les termes successifs de la déduction kantienne.

Pour passer, sans aucune solution de continuité, du *devoir* au *pouvoir,* il faudrait résoudre ces trois questions : 1° La liberté est-elle impossible? 2° Comment est-elle possible? 3° Est-elle réelle? — La première seule, selon Kant, peut être résolue au point de vue théorique; la seconde est insoluble; la troisième ne peut être résolue ou tranchée qu'au point de vue pratique.

Cherchons d'abord avec Kant si la liberté est impossible ou possible, sans examiner encore comment elle est possible.

Le grand ennemi de la liberté, selon Kant, c'est le temps. Dans l'ordre du temps, ce sont les antécédents des actions qui les déterminent; or le nom même d'antécédent indique une chose passée qui n'est plus en notre pouvoir, et dont nous ne pouvons plus changer les effets (1). Seul, en quelque sorte, le phénomène antécédent l'aurait pu; mais il est déjà passé à tout jamais. On pourrait rendre sensible la pensée de Kant en disant que le présent est comme un testament que le mort seul pourrait changer, mais qu'il ne peut changer parce qu'il est mort.

(1) *Raison pratique,* p. 296.

Au point de vue du temps et de son ordre régulier, si nous pouvions pénétrer l'âme d'un homme, telle qu'elle se révèle par des actes aussi bien internes qu'externes, connaître tous les mobiles, même les plus légers, et tenir compte en même temps de toutes les influences extérieures, nous pourrions calculer la conduite future de cet homme *avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil* (1)?

C'est que, empiriquement, toutes les actions et passions sont liées selon les règles de l'expérience. Il en résulte une série ou trame continue de phénomènes, qui est l'histoire ou la biographie de l'individu. De cette série, éliminez la part des circonstances et des objets extérieurs, ne laissez que les mobiles et les motifs moraux : ce reste représentera le caractère propre de l'individu, la part, non plus des objets extérieurs, mais du sujet même, ou « les principes subjectifs de son arbitre » (2). C'est ce que Kant appelle le *caractère empirique*, qui seul tombe sous l'observation.

Mais, une fois qu'on a expliqué les actions par le caractère empirique préalablement donné, tout n'est pas expliqué encore. Il reste à savoir ce qui *donne* ce caractère, ce qui le produit, en un mot sa vraie cause. La vie d'un homme peut être considérée comme un seul et même phénomène total, dont le caractère empirique est la règle ou la loi. D'où vient donc cette règle, cette loi qui imprime une unité de direction à tous les phénomènes, et qui a pour conséquence un degré plus ou moins grand de bonté ou

(1) *Raison pratique*, p. 289.
(2) *Raison pure*, p. 249.

de méchanceté, une plus ou moins grande intensité dans l'inclination au bien?

Ce terme supérieur, ce n'est point dans la série des phénomènes qu'il faut le chercher. Le caractère empirique, comme tout ce qui se manifeste dans le temps, n'est qu'une représentation, un schème de ce que la chose est en soi. L'homme, tel qu'il apparaît aux autres et tel qu'il s'apparaît dans le sens intime, n'est que « le phénomène de lui-même » (1). La réalité absolue, c'est son *caractère intelligible*, qui n'est soumis à aucune condition de temps, et dans lequel « ne naît ni ne passe aucune action » (2).

Comme cause intelligible, l'homme commence spontanément et de lui-même ses effets dans le monde sensible, sans que l'action commence en lui. Aussi n'est-il pas soumis à la loi de toutes les déterminations de temps, à la loi nécessaire de tout ce qui change et se meut. Dans cette sphère, il est *libre de toute influence sensible et de toute détermination phénoménale* (3).

Quand nous avons expliqué un mensonge par

(1) *Erscheinung seiner selbst.* — *Raison pratique*, p. 117.

(2) *Raison pure*, p. 339.

(3) « Et comme rien n'*arrive* en lui en tant qu'il est noumène, « comme il n'y a en lui aucun changement qui exige une détermina- « tion dynamique de temps, et par conséquent aucune dépendance « par rapport à des phénomènes comme causes; cet être actif, en tant « qu'affranchi dans ses actions de toute nécessité naturelle telle qu'elle « se présente dans le monde sensible, est indépendant et libre; on « dirait très-bien de lui qu'il commence de *lui-même* et spontanément « les effets dans le monde sensible, sans que l'action commence *en* « *lui*... Ainsi donc, liberté et nature, chacune dans son sens complet, « se trouvent en même temps et sans contradiction dans les mêmes « actions, suivant qu'on les compare avec leur cause intelligible ou « avec leur condition sensible. » *Raison pure*, p. 240.

toutes les conditions antécédentes, cette explication nous empêche-t-elle de blâmer le menteur? Non. Nous attribuons donc à la raison un pouvoir indépendant de la sensibilité, pouvoir dont elle aurait pu faire usage et dont elle n'a point fait usage. Mais il ne faut pas entendre par là que la raison aurait pu, après toutes ses actions antérieures et dans les mêmes circonstances, produire exactement le phénomène contraire, par la décision particulière d'une liberté d'indifférence. Si l'homme n'avait pas menti à tel moment, il n'aurait pas fait telle chose auparavant, ni telle autre chose; toute la série de ses actions phénoménales et tout son caractère empirique auraient été changés. Ce changement dans la direction visible ou dans la règle de la conduite empirique, supposerait un autre caractère intelligible. L'homme n'aurait donc pu ne pas mentir qu'en ayant un autre caractère intelligible. Mais précisément, rien n'empêche de croire qu'il aurait pu avoir cet autre caractère; car le caractère intelligible est indépendant de la série totale des phénomènes, qu'il produit selon une règle et dans une direction dont il est l'auteur (1). En d'autres termes, chaque action, considérée par

(1) « Le blâme se fonde sur une loi de la raison dans laquelle on « regarde cette raison comme une cause qui, sans aucun égard aux « autres conditions empiriques, a pu et dû déterminer autrement le « fait de la volonté. Et l'on n'envisage pas même la causalité de la rai- « son comme une simple concurrence, mais comme complète, parfaite « en elle-même, quoique les mobiles sensibles, loin de lui avoir été « favorables, lui aient été très-contraires. L'action est attribuée à son « caractère intelligible; au moment où il ment, il a complétement « tort. Par conséquent la raison, sans égard à toutes les conditions « empiriques du fait, était parfaitement libre, et ce fait doit être en- « tièrement attribué à sa négligence... La raison est présente, et la « même, à toutes les actions de l'homme, dans tous les temps, dans

rapport aux antécédents chronologiques, n'aurait jamais pu être autrement ; mais, par rapport à la puissance de l'être raisonnable, elle aurait toujours pu être autrement, parce que l'être raisonnable aurait toujours pu déterminer autrement la totalité de la série empirique, en se donnant à lui-même un caractère moral différent.

Notre vie entière ne fait que dérouler dans sa variété ce que notre caractère intelligible enveloppe dans son unité. Tels nous nous faisons dans l'ordre *intemporel* de la réalité absolue, tels nous apparaissons dans le temps, image mobile de l'immobile liberté. *Tels nous nous faisons*, ai-je dit, et non pas : *tels nous nous sommes faits*. On ne peut pas dire en effet que nous soyons aujourd'hui les esclaves du caractère que nous nous sommes donné dans le passé; car, pour la liberté intelligible, il n'y a point de passé. La liberté est toujours actuelle, sans être, à proprement parler, ni présente, ni passée, ni à venir. Dire : — J'agis au-

« toutes les circonstances de temps, mais sans être elle-même dans « le temps, sans tomber dans un état nouveau qui n'aurait pas « d'abord été le sien ; elle y est *déterminante*, mais non *déterminable*. « On ne peut donc pas demander pourquoi la raison ne s'est pas déter- « minée autrement, mais seulement pourquoi elle n'a pas *déterminé* « *autrement les phénomènes* par sa causalité. Mais à cela pas de réponse « possible; car un autre caractère intelligible aurait donné un autre « caractère empirique; et quand nous disons, sans égard à la vie qu'il « a menée jusqu'à ce temps, que l'agent aurait cependant pu éviter « de mentir, cela signifie seulement que le mensonge est immédiate- « ment soumis à la puissance de la raison, et que la raison, dans sa « causalité, n'est soumise à aucune condition du phénomène ni du « cours du temps; la différence du temps constitue à la vérité une « différence principale des phénomènes entre eux, puisqu'ils ne sont « pas des choses, par conséquent pas non plus des causes en eux- « mêmes, mais elle ne peut faire aucune différence de l'action par « rapport à la raison. » *Raison pure*, p. 240.

jourd'hui et j'agirai demain en vertu du caractère que je me suis donné, — ce serait transporter la fatalité du temps, avec son ordre successif, dans la réalité intelligible. La liberté étant pour ainsi dire, dans la pensée de Kant, omniprésente et simultanée à toutes nos actions, il faut dire plutôt : — J'agis en vertu du caractère que je me donne librement, — sans entendre par là un acte de liberté qui descendrait présentement dans la série phénoménale. De même encore, nous ne devons pas croire l'avenir prédéterminé par le présent, sinon dans l'ordre chronologique ; à considérer l'ordre métaphysique, l'avenir sera dans le temps ce que je le détermine à être du haut de ma volonté intemporelle.

C'est dans cette indépendance de la volonté raisonnable par rapport au temps, que Kant voit le fondement et la justification du repentir. Que signifie ce sentiment douloureux produit par la condamnation de nous-mêmes? Au point de vue de la pure expérience, il est « pratiquement vide, en ce sens « qu'il ne peut empêcher ce qui a été fait de l'avoir « été. » Mais le repentir, comme douleur, est parfaitement légitime ; car la raison, quand il s'agit de la loi de notre existence intelligible, de la loi morale, ne reconnaît aucune distinction de temps. « Elle ne demande qu'une chose, savoir, si le fait « nous appartient comme action ; et, dans ce cas, « que cette action soit faite dans le moment même, « ou qu'elle soit depuis longtemps passée, la raison « y lie toujours moralement le même sentiment. » Voilà l'explication de cette actualité perpétuelle qui

s'attache à nos actes, même les plus lointains; en vain le cours du temps semble les avoir emportés et effacés : la volonté raisonnable les retient à jamais sous son regard, elle les juge comme ses œuvres impérissables ; et si ce sont des œuvres de lâcheté ou d'égoïsme, elle ne peut voir sans douleur le mal enfanté par elle ; qu'il soit passé, présent, à venir, qu'importe? c'est le mal (1).

Le caractère intelligible semble donc être, dans la pensée de Kant, un certain élan libre vers le bien, élan d'une intensité plus ou moins grande, que la volonté raisonnable s'imprime à elle-même par un acte supérieur au temps. De là une certaine force morale, une certaine énergie qui est ma volonté telle qu'elle se fait, et qui par conséquent est moi-même. Cette force, une en soi, ne peut produire ses effets que dans la diversité du temps. Elle se réfracte alors dans ce milieu, selon la variété des forces concomitantes, se divise, se multiplie, s'étale en une image qui est comme le schème ou le spectre d'elle-même : c'est le caractère empirique. La résultante finale de ce

(1) *Raison pratique*, p. 289. « La vie sensible a donc, relativement « à la conscience intelligible de l'existence, ou à la liberté, l'unité « absolue d'un phénomène qui, en tant simplement qu'il contient des « phénomènes d'intention morale, ne doit pas être jugé d'après la « nécessité physique, sous laquelle il rentre comme phénomène, mais « d'après l'absolue spontanéité de la liberté... Tout ce qui est un effet « de la volonté de l'homme (comme sont certainement toutes les actions « faites avec intention), a pour principe une causalité libre, qui, dès « la première jeunesse, exprime son caractère par des phénomènes « (par des actions) qui lui sont propres. Ceux-ci, à cause de l'unifor- « mité de leur conduite, forment un enchaînement naturel, mais cet « enchaînement ne rend pas nécessaire la méchanceté de la volonté; « il est au contraire la conséquence du choix volontaire de mauvais « principes devenus immuables, et, par conséquent, il n'en est que « plus coupable et plus digne de punition. »

concours entre la cause libre et les influences extérieures est la vie sensible. Tel le rayon de lumière, unique à son origine, en traversant un milieu inégal, se colore de mille nuances, et s'épanouit en un cône dont les parties sont multiples, comme celles du temps et de l'espace. Une fois le rayon donné, avec le milieu, on pourra calculer le cône et toutes ses parties ; mais encore faut-il que ce rayon soit donné ; eh bien, dans l'ordre intelligible, il se donne lui-même, il se fait lui-même plus ou moins brillant et plus ou moins ardent.

Ici une objection se présente. Une fois donné le caractère empirique, ou le degré visible d'amour pour le bien et de courage dans le bien, tout se déduit de cette force et des forces physiques concomitantes. Mais le caractère empirique pourrait-il lui-même se déduire des forces physiques antécédentes, ou résulte-t-il seulement de l'intervention imprévue du moi libre, à partir de la naissance jusqu'à la mort ? En d'autres termes, étant donné l'état physique de l'univers à tel moment, pourrait-on en déduire tous ses états ultérieurs, y compris les actions des volontés libres qui n'existent pas encore ou ne se manifestent pas encore ? Si la chose est impossible, l'unité mécanique de l'univers est brisée : un commencement absolu a lieu même dans la série empirique ; l'ensemble des choses subit une addition qu'aucun calcul n'aurait pu déduire de la somme antécédente. La difficulté première reparaîtrait alors, simplement reculée, mais non résolue.

Aussi Kant n'admet point ce commencement im-

prévu produit par l'intervention d'une liberté à un moment précis du temps. Mon caractère empirique est, selon lui, une simple continuation de la série physique antécédente. — Mais alors, comment peut-il être en même temps l'œuvre de ma liberté? Supprimons celle-ci, l'ensemble des causes antécédentes eût produit le même caractère empirique. A quoi bon ce personnage toujours absent, sans lequel tout se passe et s'explique? — Kant eût répondu sans doute que cette objection part d'une erreur déjà signalée : on parle comme si le temps était une réalité, et on en applique les lois à la liberté transcendante. La substance du moi, où la liberté réside, ne *commence* pas à notre naissance, ne tombe pas du ciel ou du néant à un point déterminé de la durée. Toutes les substances existent au-dessus du temps et, sous ce rapport, coexistent. Nous étions donc présents déjà, quoique non temporellement, à l'ensemble des choses, avant notre apparition sous une forme humaine. Dans la réalité intelligible, il y a un ordre intemporel des choses dont la succession chronologique est l'image, il y a une coexistence des choses dont la simultanéité chronologique est l'image, il y a une action réciproque des choses dont l'harmonie chronologique est l'image. Le monde intelligible de Kant rappelle celui de Platon; mais les idées, ici, sont des êtres, des causes, des raisons, des libertés. L'ensemble de ces libertés, avec leur évolution idéale, leur idéale coexistence, leur idéale réciprocité, se projette dans le temps et dans l'espace; et la mutuelle influence des libertés intelligibles se traduit par la détermination réciproque de tous les phénomènes visibles dans le passé, dans le

présent, dans l'avenir. C'est aussi quelque chose d'analogue à l'harmonie préétablie de Leibnitz. Avant mon apparition sous la forme humaine, tout conspirait à produire le caractère empirique qui devait exactement correspondre à mon caractère intelligible. C'est que nous, les volontés libres, qui semblons être les effets, nous sommes réellement les causes ; et l'ordre du temps ne fait que se conformer à l'ordre intemporel du monde intelligible qui lui est supérieur. La complète connaissance d'un état de l'univers permettrait donc de calculer tous les autres, parce que l'ensemble des phénomènes résulte, non pas d'une partie des causes intelligibles, mais de toutes ces causes, y compris moi-même, sans considération de temps. Par une conception analogue, Leibnitz voyait dans chaque chose la représentation ou le miroir de l'univers, et il attribuait à l'intelligence divine la solution éternelle de ce problème : Étant donné l'état présent d'un être, calculer le passé, le présent et l'avenir de tous les autres. En un mot, il n'y a prédétermination que dans la série des antécédents chronologiques. Dans leur rapport avec leurs causes, les effets ne sont plus prédéterminés, mot emprunté à la langue du temps ; ils sont déterminés par leurs causes déterminantes, dont je fais partie.

Si les rapports que j'ai avec l'ensemble de l'univers ne détruisent point ma liberté, mes rapports avec Dieu ne la détruiront-ils pas ? — Oui, répond Kant, si on admet le temps et l'espace comme des conditions de réalité ; non, si on y voit seulement des conditions subjectives de notre sensibilité propre. Le

temps et l'espace sont-ils, comme le veut le vulgaire, des conditions *à priori* de la réalité même? Dieu alors ne peut plus créer de réalités que sous ces conditions, et par conséquent il les subit dans son acte créateur; que devient donc son indépendance? Il faut alors être logique comme Spinoza, qui fait du temps et de l'espace des attributs de Dieu. Or le Dieu de Spinoza ne crée pas des êtres ou des noumènes, mais seulement des phénomènes; à vrai dire, il ne crée rien; il ne fait que se déployer dans la série de ses modes, selon l'invincible fatalité de sa nature géométrique, et il produit directement le mécanisme des phénomènes, sans laisser aucune place à la liberté.

Pour sauver la liberté, il faut, selon Kant, dire que Dieu ne produit pas les phénomènes, mais crée les êtres, c'est-à-dire les causes dont ces phénomènes sont les effets et les actions; et il crée des causes libres. Mais pour cela, il faut que Dieu leur donne une existence supérieure au temps; car s'il était obligé, pour créer des êtres, de les créer dans le temps, il ne pourrait plus par cela même créer qu'une série de phénomènes fatals. L'ordre des réalités intelligibles, au contraire, devra être un ordre de libertés; et alors seulement Dieu aura produit un monde vraiment digne de ce nom, un monde de réalités et non d'apparences, de vie véritable et non de fantasmagorie. Pour la même raison, les difficultés relatives à la prescience divine semblent levées en partie : car le rapport de l'être éternel avec des êtres intemporels ne peut plus s'appeler ni prescience ni prédétermination, mots encore empruntés à la langue du temps. C'est un rapport mystérieux, dont on peut dire tout

au moins qu'il ne détruit pas la liberté, quand même on n'en pourrait dire autre chose (1).

Pour toutes ces raisons, Kant soustrait au temps la liberté : que l'aveugle Saturne dévore ses enfants et se nourrisse de la matière brute; la libre intelligence n'a rien à craindre, car le temps, loin d'être le père de l'intelligence, n'en est que le produit, ou plutôt l'ombre et le fantôme.

Par là Kant ne prétend pas *expliquer* la liberté, ou dire comment elle est *possible;* car nous ne pouvons déterminer *à priori*, « par de simples concepts, la « possibilité d'aucun principe réel et d'aucune « causalité. » Il ne veut pas non plus prouver la *réalité* de la liberté; car « nous ne pouvons jamais « conclure de l'expérience à quelque chose qui ne « doit pas être conçu suivant les lois de l'expé- « rience. » La liberté n'est pas impossible ni contradictoire ; elle n'*implique* pas, et elle pourrait subsister avec le mécanisme de la nature : voilà tout ce que la théorie permet de conclure.

Pourtant, nous affirmons la liberté comme réelle; mais nous l'affirmons pour des raisons pratiques. En

(1) *Raison pratique*, p. 295. « S'il est possible (en regardant l'exis- « tence dans le temps comme une condition qui ne s'applique qu'aux « phénomènes, et ne s'applique pas aux choses en soi), d'affirmer la « liberté, malgré le mécanisme naturel des actions considérées comme « phénomènes, cette circonstance que les êtres agissants sont des « créatures, ne peut apporter ici le moindre changement, puisque la « création concerne leur existence intelligible, mais non leur « existence sensible, et que, par conséquent, elle ne peut être « regardée comme la cause déterminante des phénomènes. Il en « serait tout autrement si les êtres du monde existaient *dans le* « *temps* comme choses en soi, car alors le créateur de la substance « serait en même temps l'auteur de tout le mécanisme de cette « substance. »

acceptant le fait du *devoir*, nous acceptons sa condition, la liberté.

Ainsi, c'est le devoir qui nous ouvre les portes du monde intelligible; et si nous y entrons, c'est par un acte de volonté morale.

II. — Telle est, autant que nous avons pu la repenser, la grande pensée de Kant. Elle renferme trop de beauté, et en quelque sorte trop de bonté, pour ne pas avoir aussi en elle une grande part de vérité. Ce qu'on peut lui reprocher, c'est précisément un excès de grandeur. Il semble que tantôt elle nous porte trop haut, quand elle nous élève dans le monde idéal des noumènes; et que tantôt aussi elle nous laisse trop bas, quand elle nous fait redescendre dans le matérialisme des phénomènes. Entre ces deux extrêmes nous ne voyons aucun milieu; et c'est ce milieu qui manque dans la doctrine de Kant, où les extrêmes nous paraissent vrais.

Là se trouve le défaut sérieux de la doctrine. Dans le *moi* transcendant qui m'est attribué par Kant, j'ai peine à me reconnaître; je me reconnais aussi à grand'peine dans cette série mécanique de phénomènes, qui est mon caractère empirique. C'est entre ces deux hommes, l'un si haut, l'autre si bas, que doit plutôt, semble-t-il, se trouver ma vraie place, à moi qui ne suis « ni ange ni brute ».

D'ailleurs, cette liberté affirmée pour le besoin de la pratique, est-elle bien pratique? Pratiquement, pourrait-on dire, le moi que je connais est déterminé; théoriquement, le moi que je ne connais pas est seul

libre; dès lors, par quelle marque distinguer, dans la série de mes actions, ce qui est l'œuvre de ma liberté, de mon *moi* transcendantal, et ce qui provient des causes étrangères? Comment distinguer le mal que j'ai fait avec avec une intention libre, de celui que j'ai fait sans intention? La véritable intention doit appartenir au caractère intelligible ou rationnel. Or, « ce mode rationnel ne peut être connu de nous... « La moralité propre des actions (le mérite et le « démérite), celle même de notre propre conduite, « nous est donc profondément cachée. Nos imputa- « tions ne peuvent se rapporter qu'au caractère em- « pirique. Personne ne peut donc faire la juste part « de la liberté, celle de la simple nature, celle du « tempérament involontairement mauvais ou bon « (merito fortunæ), ni par conséquent juger avec une « parfaite justice (1). » Nous ne devons point, sans doute, prétendre faire la *juste* part; mais comment, dans une série tout entière déterminée, faire une part quelconque à la liberté? L'examen de notre conscience semble impuissant à nous révéler ce pouvoir libre que nous avons besoin de sentir en agissant; car, selon Kant, la conscience est une faculté qui ne saisit que des phénomènes, tout comme les sens. « L'homme, dit-il, d'après la connaissance qu'il a de « lui-même par le sentiment intérieur, ne peut se « flatter de se connaître tel qu'il est en soi; car, « comme *il ne se produit pas lui-même*, et que le con- « cept qu'il a de lui-même n'est pas *à priori*, mais « qu'il le reçoit de l'expérience ou du sens intime, il

(1) *Raison pure*, p. 251, note.

« est clair qu'il ne connaît sa nature que comme « phénomène, c'est-à-dire par la manière dont sa « conscience est affectée (1). » Voilà précisément le point capital; si je suis libre, je dois connaître *à priori* ce que je produis moi-même. Qu'est-ce, en effet, qu'une liberté qui ne sait pas ce qu'elle fait et qui est obligée d'attendre que l'expérience le lui apprenne comme du dehors? Selon Kant, je me détermine d'une manière absolue dans le noumène; ma vie phénoménale ne sera que le visible reflet de cette détermination dans les eaux mobiles du temps; et néanmoins je suis obligé, comme Narcisse, de me pencher sur ce miroir, pour savoir si ma détermination est belle ou laide! Est-ce donc bien là mon *moi* et mon acte libre? « Au-dessus de cette « collection de purs phénomènes, continue Kant, « que l'homme trouve en son propre sujet, il doit « nécessairement admettre quelque *autre chose* qui « leur sert de fondement, c'est-à-dire son moi, « quelle que puisse être sa nature intime (2). » Pourquoi *dois-je* admettre cette *autre* chose, qui est *moi*, et qui ne devrait pas paraître *autre* ou étrangère à ma conscience? C'est là un *moi* de raison, un *moi* inconnu et transcendant, qui semble bien loin de la pratique. Pourtant, dans les lignes qui suivent, Kant semble nous rendre la conscience de notre activité : « Toutes « les représentations, dit-il, que nous recevons pas- « sivement (comme celles des sens) ne nous font con- « naître les objets que comme ils nous affectent, ce « qui ne nous apprend pas du tout ce qu'ils peuvent

(1) *Raison pratique*, p. 106.
(2) *Ibid.*

« être en soi ; par conséquent, par cette espèce de « représentations, quelque attention que leur donne « et quelque clarté qu'y ajoute l'entendement, nous « ne pouvons arriver qu'à la connaissance des phéno- « mènes, et jamais à celle des *choses en soi*. Dès qu'on « fait cette distinction (et il suffit pour cela de remar- « quer la différence des représentations qui nous « viennent du dehors, où nous sommes passifs, et « de celles que nous produisons de nous-mêmes, où « nous montrons notre activité), il s'ensuit néces- « sairement qu'on doit admettre derrière les phéno- « mènes quelque autre chose encore, qui n'est pas « phénomène, c'est-à-dire les choses en soi ; quoi- « qu'il faille bien avouer que nous ne pouvons les « connaître que par la manière dont elles nous « affectent, et non pas comme elles sont (1). »

Toute cette doctrine ne semble pas très-conséquente ; car, si nous avons conscience, d'une manière quelconque, des représentations que nous produisons nous-mêmes par notre activité, nous les connaissons dans leur cause, *à priori ;* nous pouvons donc les connaître telles qu'elles sont en elles-mêmes, et nous pouvons avoir une conscience de notre liberté par le dedans, non par le dehors, une conscience active et non passive de notre activité.

C'est cette conscience plus ou moins obscure qui fait que j'accepte pour moi l'obligation morale, au lieu de la considérer en simple spectateur comme un ordre de choses abstrait et étranger. Par quelle transition Kant passe-t-il du *devoir* au *pouvoir* ? Si nos

(1) *Raison pratique*, p. 105.

actions sensibles, dit-il, ne sont pas conformes à la liberté intelligible ou à la moralité pure, elles *devraient* y être conformes. Je l'accorde, et j'accorde même qu'elles devraient *pouvoir* y être conformes. Mais ma raison ne saurait aller plus loin, car la liberté qu'elle me révèle est la liberté pure, non le libre-arbitre, qui est l'application de la liberté aux actions sensibles. D'autre part, selon Kant, la conscience que j'ai de moi-même comme être agissant dans le temps, loin de me révéler ma liberté, n'est possible elle-même que sous la condition de la nécessité empirique ; par ce côté encore, je n'aperçois point mon libre-arbitre, pas plus que par la raison. Serai-je plus heureux en réunissant la raison qui me dit que je devrais être libre, et la conscience qui me dit que je ne le suis pas? De ce rapprochement des deux témoignages, on ne peut tirer que ce jugement : « Je devrais rationnellement *pouvoir* me déterminer dans le domaine de ma conscience conformément à la raison ; » je devrais pouvoir ; mais en fait, *puis-je?* Là je me trouve toujours arrêté, faute d'un moyen terme qui me permette de franchir ce passage. Je demeure donc en présence d'une opposition entre le monde intelligible et le monde sensible, entre la liberté morale et la nécessité physique. Il est rationnel que mes actions soient libres, et il est rationnel qu'elles soient déterminées : comment lever cette apparente contradiction ?

C'est à la raison, et à la raison seule, que Kant accorde la spontanéité. Mais encore faut-il, ou que j'aie conscience de ma raison même, ou que la conscience et la raison soient une seule faculté. La prétendue

conception rationnelle de la chose en soi et pour ainsi dire du moi *en soi* ne serait-elle pas plutôt la conscience permanente, ou, si l'on veut, intemporelle, d'une chose réelle *en moi*, la liberté, et pour ainsi dire du moi en moi-même?

Par son rationalisme abstrait, Kant semble laisser un abîme entre le monde de la raison et le monde des sens. On cherche dans sa doctrine la part de la conscience véritable, non de celle qui se voit passivement affectée, mais de celle qui, en agissant, se voit agir. Ne semble-t-il pas plus naturel de faire procéder la raison de la conscience même, et l'induction transcendante de l'expérience la plus intime et la plus immanente, celle de la liberté?

Nous accorderons volontiers à Kant que la liberté n'est pas l'idée purement empirique qu'on s'en fait d'ordinaire (1). Nous considérons avec lui la liberté comme la notion rationnelle par excellence, puisque nous l'identifions avec l'absolu : une liberté qui n'est pas absolue, au moins dans sa puissance décisive, et dont l'indépendance, dans son acte propre, n'est pas illimitée, ne saurait être à nos yeux une liberté véritable. Mais si l'idée de la liberté fait le fond de la raison, c'est que d'abord, selon nous, elle fait le fond de la conscience. Nous n'avons point trouvé dans la conscience et dans la raison deux facultés distinctes;

(1) Il blâme avec raison « les esprits qui croient pouvoir expliquer « la liberté, ainsi que toute autre force naturelle, par des principes « empiriques, et qui la considèrent comme une propriété *psycholo-* « *gique*, dont l'explication ne suppose qu'un examen attentif de la « nature de l'âme et des mobiles de la volonté, et non comme un « prédicat transcendantal de la causalité d'un être. » (*Critique de la raison pratique*, p. 281.)

c'est une même faculté qui persévère dans le chemin qu'elle a pris, et qui se prolonge ou se projette derrière toutes choses. Nous ne comprenons pas cette raison abstraite telle que Kant la conçoit, et qui consisterait dans une ou plusieurs formes vides, dans des concepts sans intuition. La liberté ne nous paraît pas le concept d'une forme, mais l'intuition de notre fond même. C'est, croyons-nous, avec l'idée et l'intuition de notre liberté, partie divine de nous-mêmes, que nous arrivons à former l'idée de Dieu. « En vérité, vous êtes des dieux ! » Nous sommes des dieux en effet par notre liberté, et nous n'avons besoin que de la conscience pour avoir la raison. Au reste, à cette profondeur, l'intuition de la liberté qui est en nous pourra être aussi considérée, si l'on veut, comme identique à une certaine intuition ou sentiment de la liberté absolue, qui est en Dieu, qui est Dieu même.

Kant, au contraire, sépare avec un soin jaloux l'ordre des noumènes et l'ordre des phénomènes ; il ne semble pas vouloir de contact entre ces deux ordres, à moins qu'on ne mette en présence la totalité de l'un et la totalité de l'autre, l'ensemble des causes et l'ensemble des effets. Cependant, puisqu'il aboutit à déclarer la liberté tout à la fois inexplicable et indispensable, pourquoi cette chose inexplicable ne pourrait-elle intervenir dans l'ordre même des phénomènes, précisément lorsqu'elle y est indispensable ? C'est que Kant ne veut à aucun prix rompre la continuité de la série expérimentale. Mais peut-être, sans rompre cette série, pourrait-on la rattacher en certains points à l'ordre supérieur, ou tout au moins l'en rapprocher davantage.

En un mot, il doit exister un moyen terme entre le phénomène et le noumène, quelque chose qui soit tout ensemble fait et idée, force physique et notion métaphysique, et où les deux mondes coïncident.

Kant ne veut pas qu'on cherche à expliquer comment la liberté est possible. Sans doute, ce serait une témérité que d'espérer une explication adéquate; mais il en est ainsi dans toutes les questions, et cependant nous cherchons toujours, sinon une explication complète, du moins une explication plus complète. Ne pouvant intercaler tous les moyens termes, nous en intercalons autant qu'il est possible. Rien de plus conforme d'ailleurs à l'esprit même de Kant, qui ne veut aucun hiatus dans l'unité de la connaissance. Si donc il est beau d'avoir comme lui fortement tenu les deux bouts de la chaîne, nous n'en devons pas moins chercher à saisir ne fût-ce qu'un seul des anneaux intermédiaires. Sans prétendre expliquer la liberté dans son essence absolue, nous pourrons peut-être l'expliquer mieux dans son mode d'action, ou dans ses rapports avec cet ordre du temps qu'elle domine, et que pourtant elle touche.

LIVRE TROISIÈME.

LIBERTÉ DE L'ESPRIT, ET MOYENS TERMES ENTRE LES DOCTRINES CONTRAIRES.

CHAPITRE PREMIER.

L'IDÉE DE LIBERTÉ, MOYEN TERME PRATIQUE ENTRE LES DOCTRINES CONTRAIRES.

I. Puissance pratique créée en nous par l'idée de liberté et par la persuasion que nous sommes libres.

II. Évolution à laquelle le déterminisme est amené, non-seulement dans la pratique, mais même dans la théorie. Diverses positions qu'il doit prendre successivement.

Puisque nous essayons de rapprocher le déterminisme et la liberté, et même de les faire coïncider, s'il est possible, dans quelque moyen terme, nous devons d'abord, selon la méthode que nous avons déjà suivie, pousser le déterminisme aussi loin que nous le pourrons, afin de voir si sa direction vraie le rapproche ou l'éloigne de la liberté. Je dis sa direction vraie, car nous ne devons considérer le déterminisme que dans ce qu'il a de légitime et de conforme au témoignage de l'expérience.

Le problème est le suivant : — Trouver dans les lois mêmes de notre dépendance quelque chose qui supplée pratiquement à notre indépendance ; ou, mieux encore, quelque chose qui nous confère une indépendance véritable ; en d'autres termes, faire surgir du sein de l'apparente nécessité une liberté suffisante pour la pratique et, s'il est possible, pour la théorie ; étant donnés l'ordre naturel, objet de l'expérience, et l'ordre divin, objet de la raison, les relier par l'ordre moral, de sorte que la nécessité même se fasse peu à peu liberté.

I. — Ce que nous avons trouvé de solide dans le déterminisme, c'est l'explication des actes sous le rapport de leurs antécédents chronologiques, de leurs motifs et de leurs mobiles. Cette explication n'est peut-être pas la seule ; mais, dans ce qu'elle a de légitime, elle doit être poussée aussi avant qu'il est possible. Or, parmi les motifs de nos actions que nous fait connaître l'expérience intérieure, les déterministes ont oublié le plus important, c'est-à-dire l'idée même de notre liberté.

Quelle qu'en soit la valeur objective, l'idée de liberté existe incontestablement dans l'esprit de l'homme, et elle joue un rôle considérable dans l'ordre même de l'expérience. L'enfant remarque de bonne heure qu'il y a en lui et autour de lui des changements et des différences, par conséquent une alternative des contraires ; il s'habitue peu à peu à concevoir toutes choses sous les formes opposées de l'affirmation et de la négation, du oui et du non. Il n'a besoin, pour acquérir la notion de la diversité,

que de la conscience et de la mémoire : car il se rappelle les choses diverses qu'il a senties ou faites, et conçoit la possibilité de sentir ou de faire encore les choses les plus opposées. Ainsi, devant chaque chose, il conçoit autre chose ; devant chaque limite, il conçoit ce qui est au-delà. C'est que, par cela même que tout change et diffère, rien ne lui paraît complet, achevé, parfait. Il dépasse donc tout par la pensée, il s'élance toujours plus haut et plus loin, comme pour franchir toutes les conditions et toutes les limitations de l'existence imparfaite.

Il en résulte, même au point de vue de l'analyse déterministe, une notion encore vague d'indépendance et de liberté. Ce caractère d'indétermination, au lieu d'affaiblir la force de l'idée, la sert à l'origine ; le vague, l'inconnu, l'indéterminé, est l'image de l'illimité et de l'infini ; le vague appelle l'arbitraire, et ouvre à nos caprices un horizon où il semble qu'ils ne rencontreront point d'obstacle. Si le caprice et l'inquiétude ne sont point encore la vraie liberté, du moins ils ne sont plus le repos et l'inertie.

Une idée, nous le savons, ne demeure jamais en nous abstraite : elle tend toujours à se fortifier et à se réaliser ; c'est là une loi psychologique reconnue par les déterministes, puisqu'ils attribuent la toute-puissance à nos motifs et à nos mobiles. L'idée de l'indépendance développera donc en nous, elle aussi, une tendance à la réaliser, ou du moins à en essayer la réalisation. L'enfant se dit à chaque instant : « Si j'essayais le contraire de ce que j'ai fait? » Et il l'essaye. Il aime à se donner le spectacle de son acti-

vité arbitraire et indépendante. On lui dit aujourd'hui de faire une chose, et il la fait ; on le lui redira demain, et demain il refusera de la faire. On accuse alors l'imperfection et la bizarrerie de la nature humaine. Non, l'enfant fait seulement une expérience psychologique : il a conçu deux faits contraires, et il veut voir s'il pourra les réaliser ; il a fait une chose, il ne la refait pas, uniquement pour le plaisir de changer, c'est-à-dire d'appliquer la même puissance aux choses les plus diverses. Dans la vie physique, il se meut en tous sens, préférant toujours à la ligne droite les lignes les plus capricieuses, et au chemin le plus court, mais le plus uniforme, le chemin le plus long et le plus varié : il aime à se sentir physiquement libre, dégagé de toute contrainte matérielle. Il en est de même pour son intelligence : il pense aux choses les plus opposées, il pense à l'absurde, pour se mettre au-dessus de l'absurde ; toute idée lui apparaissant avec un caractère particulier et borné, il aime à franchir d'un bond les limites de sa pensée présente, comme il aime à franchir l'espace où il était d'abord renfermé. Enfin, dans ses déterminations et dans ses actions, non moins que dans ses pensées, l'enfant aime à faire acte d'indépendance, parfois d'absolutisme : si on lui offre deux fruits en lui montrant le plus beau et en lui conseillant de le prendre, il lui arrivera souvent de préférer l'autre ; il aime en effet la contradiction ; il veut prouver aux autres et se prouver à lui-même qu'il a la liberté de choisir, et de sacrifier son intérêt à son caprice.

On ne peut le nier, cette série d'expérimentations, d'abord chez l'enfant, puis chez l'homme,

est souvent suivie de succès. Libres ou non, nous tendons à la liberté, à l'indépendance absolue dont nous avons l'idée ; et cette tendance, d'après les lois mêmes du déterminisme, crée en nous un pouvoir proportionnel, ce semble, à son intensité. Nous ne tardons pas à reconnaître l'efficacité pratique de cette tendance; et même, dans une foule de cas, nous n'apercevons point de limite à l'extension de notre pouvoir. Il en résulte une confiance en soi qui va grandissant; nous nous persuadons de plus en plus que nous avons un pouvoir indépendant et une force propre supérieure à tous les contraires, capable de rester la même quand tout change, ou de changer quand tout reste le même.

Cette croyance est naturelle et universelle, les déterministes ne le nient pas ; ils contestent seulement qu'elle représente la réalité. Mais, encore une fois, toute idée influant sur nos actes, le déterminisme doit mettre en ligne de compte, parmi les puissances pratiques dont la morale entreprend la discipline, l'idée de la liberté, qui entraîne d'abord une tendance à la réaliser, puis une réalisation au moins apparente, et enfin une conviction au moins subjective de notre propre liberté. Dès lors le système déterministe subit un changement considérable au point de vue de la morale pratique. Voyez, en effet, les résultats que va produire, dans l'application et dans la vie de chaque jour, l'élément capital que des systèmes incomplets avaient exclu de la question, et dont l'influence pratique, déjà constatée chez l'enfant, se manifestera encore plus chez l'homme.

Supposons que je sois dominé par une violente

colère. Si je suis persuadé que je n'ai aucun pouvoir sur ma passion, ou si je ne songe pas à ce pouvoir, il est clair que ma colère suivra fatalement son cours. Mais voici qu'une idée, amenée par les lois de l'association ou de l'habitude, prend une puissance nouvelle dans mon esprit, et, de confuse qu'elle était, devient distincte : c'est l'idée (subjective selon vous) d'une résistance possible à ma colère, d'un empire que je crois *pouvoir* exercer, et que ma raison juge *bon* d'exercer. Aussitôt cette idée interrompt la fatalité de la passion ; c'est une force nouvelle qui peut, en s'accroissant, faire équilibre à ma colère. Que mon intelligence se fixe sur cette idée qui la sollicite, qu'elle la rende par là de plus en plus intense ; bientôt l'idée de la liberté sera devenue une puissance pratique avec laquelle les autres puissances devront compter ; et si, à tort ou à raison, je regarde cette puissance comme absolue en moi, l'idée de l'absolu devra produire un certain effet dans la balance. Êtes-vous sûr qu'elle ne pourra pas, comme l'épée de Brennus, faire pencher le plateau du côté qui semblait d'abord le plus faible, en venant s'y ajouter ? L'attention et la réflexion (fatales ou non), augmentent la force de cette idée avec sa clarté. Dès que je songe à mon pouvoir, l'idée croît ; dès que l'idée croît, la tendance de la réflexion s'y applique davantage ; nouvel accroissement de l'idée, suivi d'un nouvel accroissement de réflexion ; et, en définitive, multiplication de forces par l'addition successive de tous ces petits accroissements. Donc, la seule conception de ma liberté comme d'une puissance venant de moi et capable de contre-balancer ma passion,

pourra en effet, dans la pratique, parvenir à la contre-balancer. Brisant la ligne uniforme et fatale de mes pensées et de mes sentiments, elle aura rendu possible un acte qui, à ne considérer que la force intrinsèque et naturelle des motifs et des mobiles, n'eût pu aucunement se produire.

Remarquons-le, l'idée de notre liberté ne manque presque jamais de nous apparaître au moment où elle peut nous être utile dans la pratique, à moins que le paroxysme de la passion n'ait détruit toute réflexion. Cette idée, toujours présente en nous sous une forme plus ou moins latente, devient manifeste dès que nous sommes en présence de deux actes possibles, entre lesquels nous hésitons. La double possibilité éveille immédiatement la notion d'un double pouvoir ; et comme nous nous rappelons avoir déjà réalisé, dans d'autres circonstances, les deux termes de l'alternative présente ou ceux d'une alternative analogue, nous sommes portés à nous attribuer actuellement un double pouvoir ou une liberté de choix. C'est même là une tendance irrésistible, que le déterministe subit comme les autres hommes. La notion et la persuasion de notre liberté sont donc toujours ou presque toujours parmi les motifs de notre décision.

Au reste, cette idée peut s'affaiblir ou se fortifier. Il est des cas, par exemple, où l'habitude nous fait répéter un acte sans que nous songions à la possibilité de faire autrement. Un homme peut ainsi devenir l'esclave d'une mauvaise habitude, comme celle de la colère. Mais persuadez à cet homme qu'il dépend de lui de s'en corriger ; qu'il est libre de se déter-

miner à la suivre ou à ne pas la suivre ; que, s'il la suit, ce n'est pas fatalement, comme il le croit, mais par un libre consentement auquel il ne réfléchit pas ; qu'il pourra, par conséquent, reprendre l'empire de soi quand il voudra, et qu'il est maître de vouloir ou de ne pas vouloir : cette intime conviction de sa puissance libre, que vous aurez réveillée chez lui, fût-elle subjective en elle-même, n'en aura pas moins pour effet une réelle puissance. Au contraire, persuadez à l'homme vicieux que ses vices sont indépendants de lui, et que toute puissance sur soi-même est chimérique, vous diminuerez réellement en lui cette puissance ; par cela seul qu'il ne songera pas à résister, qu'il n'aura aucune confiance en lui-même et dans sa liberté, il deviendra faible en effet et esclave de la passion. Ainsi donc, autant l'homme veut, peut, et devient fort, quand il se croit libre, puissant et capable de persévérance, autant il devient faible dans la pratique et même incapable de vouloir, quand il ne croit pas disposer de lui-même, quand il se considère comme soumis à quelque influence extérieure plus puissante que lui. Un philosophe ancien conseillait, pour calmer la colère, de réciter en soi-même l'alphabet grec ; le meilleur alphabet, c'est de se répéter qu'on est libre, et que, dans l'homme, l'alpha et l'oméga, c'est la liberté.

Persuadez à une armée qu'il dépend d'elle-même de vaincre, qu'elle n'a pour cela qu'à vouloir, que vouloir c'est pouvoir, — persuasion toute subjective selon vous, — il n'en est pas moins vrai que l'idée même de cette puissance tendra à la réaliser dans la pra-

tique, ou à produire les mêmes effets que la réalité. Au contraire, persuadez à vos soldats que le courant de la fatalité entraîne tout, que l'effort est inutile et la résistance impossible, que leur défaite est écrite dans le livre des destinées; par là vous détruisez toute énergie de l'intelligence, vous anéantissez tout empire sur la passion, toute force morale. En détruisant l'idée même de liberté, en l'obscurcissant, en l'effaçant pour ainsi dire, vous arrivez presque au même résultat que si vous aviez anéanti peu à peu la liberté. C'est le sophisme paresseux réalisé par les Orientaux.

Voilà des faits que les déterministes ne peuvent nier, et qu'ils négligent à tort dans leurs analyses psychologiques. En vertu même de leur théorie sur l'empire des idées, on arrive à conclure que, pratiquement, il est bon, il est nécessaire de fortifier chez les hommes l'idée du libre-arbitre, c'est-à-dire, selon les déterministes, l'idée de la puissance des idées. Encore une fois, faites comprendre aux hommes qu'ils ont un grand pouvoir sur leurs passions, et vous leur donnerez ce pouvoir; plus la persuasion sera forte, plus l'effet sera grand, plus l'idée de puissance personnelle triomphera de la fatalité même.

Sans doute, cette idée ne saurait nous donner une véritable force pratique quand il s'agit de triompher d'obstacles matériels : il ne suffit pas de se croire capable de soulever un fardeau pour le soulever en effet, et la force physique ne se crée pas en nous par la persuasion; encore y a-t-il des cas où l'énergie morale semble développer une véritable énergie phy-

sique. De même, il ne suffit pas de se croire le génie nécessaire à la résolution d'un problème pour le résoudre ; mais la confiance d'un homme dans sa force intellectuelle fait du moins qu'il cherche la solution ; et combien de fois se vérifie pratiquement cette parole : « Cherchez et vous trouverez ! » Il n'en est plus ainsi dans le domaine de la volonté ; car il s'agit d'un pouvoir qui, s'il existait, opérerait sur lui-même et se prendrait lui-même pour objet. Ce pouvoir, nous le considérons comme ne faisant qu'un avec nous ; et ici, la persuasion que nous possédons une semblable puissance doit être plus efficace dans la pratique. C'est donc un bien de se croire libre ; car cette croyance, si elle ne nous donne pas une liberté métaphysiquement digne de ce nom, — question réservée, — nous donne du moins une énergie pratique dont l'indépendance est toujours perfectible, sinon parfaite.

Il ne faut pas pour cela se persuader qu'on est libre de tout faire par n'importe quels moyens et par une liberté aveugle ; autant il est bon de se souvenir que la liberté est au centre de nous-mêmes, autant il est bon de se rappeler que nos moyens sont des conditions et des nécessités qu'il faut bien connaître. Il n'en est pas moins vrai que, tout en concevant les nécessités et les conditions, il faut placer la liberté en soi-même, pour ne pas se réduire à l'impuissance. Les anciens disaient : *Audentes Fortuna juvat ;* nous ne croyons plus à cette Fortune du paganisme ; mais ce que les anciens attribuaient à une influence extérieure, c'est en réalité nous-mêmes qui le faisons ; c'est la foi en notre liberté qui nous

donne notre puissance d'initiative : *Audentes Libertas juvat.*

S'il en est ainsi, dirons-nous aux déterministes, et cela doit être selon votre hypothèse même, vous arrivez à parler et à agir comme tous les autres hommes dans la pratique. Vous êtes réduits, après avoir posé le déterminisme en théorie, à faire tous vos efforts pour le détruire pratiquement, et pour fortifier dans les esprits l'idée de la liberté pratique, sinon de la liberté métaphysique.

II. — Soit, direz-vous ; il n'en reste pas moins vrai que, objectivement, c'est l'idée de liberté qui agit, et non la liberté ; il est donc possible qu'un déterminisme supérieur ait simplement pris la place du premier. — Quand ce serait vrai (et nous aurons plus tard à l'examiner), la contradiction pratique du déterminisme et du libre-arbitre serait du moins notablement diminuée. A bien compter, nous avons fait les uns vers les autres trois pas de plus ; car nous nous sommes accordés à admettre : 1° l'idée de liberté présente en nous, comme un motif d'une nature particulière, 2° la tendance à réaliser la liberté, comme un mobile inséparable du motif, 3° l'efficacité au moins partielle de cette tendance, qui peut de plus en plus diminuer, sinon supprimer, notre dépendance même. C'est sur le degré précis de cette efficacité que le désaccord demeure possible. Les uns croiront l'efficacité assez grande pour nous conférer une liberté réelle ; les autres n'admettront d'autre effet qu'une augmentation de puissance pratique soumise aux lois générales du déterminisme. On a dit que toute

notre science consistait à dériver notre ignorance d'une source plus haute ; de même les déterministes pourront dire que toute notre liberté consiste à dériver notre dépendance d'une source plus haute. Toujours est-il que la hauteur de cette source n'est pas d'avance déterminée pour nous ; nous concevons le pouvoir de la porter sans cesse plus haut ; nous allons jusqu'à nous demander si nous ne pourrions pas être la source même. Les systèmes opposés aboutissent donc à cette conclusion commune : d'une part, il serait désirable de faire descendre en soi tous les attributs du souverain bien, non-seulement la science et la félicité, mais encore l'indépendance, la dignité, la liberté même; d'autre part, nous portons déjà en nous l'idée de la liberté, et cette idée a dans la pratique des résultats semblables à ceux de la liberté même. Nous avons vu déjà (1) que, dans l'absolu, la liberté serait la suprême désirable ; maintenant nous voyons la possibilité, par la force même du désir, de réaliser, sinon cette liberté, du moins son image la plus fidèle. Le bien libre devient ainsi un idéal progressivement réalisable. Dès lors, la direction pratique des deux doctrines adverses n'offre plus la même divergence, car le but est désormais identique ; et ce but, c'est le bien accompli avec la plus grande indépendance possible, qui nous permettrait d'attribuer à nous-mêmes notre bonté, d'expliquer notre amour du bien comme Montaigne expliquait son amitié avec la Boëtie : « Je l'aime parce que c'est lui, parce que c'est moi. »

(1) Voir la première partie, chap. III.

Les déterministes doivent donc se ranger parmi les partisans, sinon de la liberté déjà réalisée, du moins de la liberté réalisable; comme Pythagore, qui ne se croyait pas sage, mais ami de la sagesse, ils ne se croiront pas libres, mais amis de la liberté. La liberté étant pour eux le but à atteindre, ils pourront lui appliquer ce qu'on a dit de l'Éden : elle est devant nous, et non pas derrière nous; nous n'en venons pas, mais nous y allons, et il nous est permis de nous en rapprocher sans cesse.

C'est là, dans le déterminisme, le point de départ d'une évolution que nous essaierons de pousser jusqu'au bout. Nous ne pouvons nous arrêter à moitié chemin dans une voie où le déterminisme lui-même commence à entrer et où la nécessité semble se diriger dans le sens de la liberté. Les déterministes nous accordent un certain pouvoir sur notre caractère, mais ils nous enferment dans le cercle de nos désirs; nous voulons franchir ce cercle. Nous avons reconnu que la croyance à la liberté nous confère un pouvoir plus étendu que la croyance à la nécessité; elle nous confère une liberté apparente et subjective que les déterministes eux-mêmes peuvent admettre. Mais de cette nouvelle position où nous avons amené le déterminisme, nous aspirons encore à quelque chose de ptus élevé; de la liberté subjective et apparente, ne pourrions-nous passer à la liberté objective et réelle?

Nous avons poussé la conciliation des doctrines jusqu'à un centre sur la nature duquel le désaccord demeure possible : tout se passe comme si, dans ce centre, était une réelle liberté; et cependant ce n'en est peut-être que l'apparence. Ce doute final n'inté-

resse-t-il que la spéculation, et pouvons-nous, même dans la pratique, laisser le problème irrésolu?

Sans doute beaucoup d'hommes agissent sous l'idée de liberté sans se demander s'il y a là autre chose qu'une simple idée. Leur pratique semble alors indépendante de la théorie ; mais c'est qu'en réalité les deux choses demeurent à leurs yeux confondues dans une synthèse spontanée et obscure. Pour eux, l'idée est la chose, et ils n'en demandent pas davantage. Mais, pour quiconque réfléchit et en vient, par la réflexion, à séparer le subjectif de l'objectif, l'incertitude de la solution, tant qu'elle subsiste, exerce une influence sur la pratique même. Si nous doutons de notre liberté objective, surtout si nous la nions, nous diminuons notre énergie pratique, et nous subissons cette influence paralysante de l'idée sur l'action qui a été plus haut reconnue.

Nous devons donc rechercher quelles sont l'étendue et la valeur théoriques de cette efficacité pratique qui appartient à l'idée et à la persuasion de la liberté. Le pouvoir conféré par l'idée de liberté, déjà réel comme pouvoir, n'est-il point réel comme pouvoir *libre?* C'est là une dernière position que le déterminisme doit prendre ; il s'agit pour lui de savoir s'il ne finira pas par se changer en une doctrine de liberté réelle, et par reconnaître que, dès l'origine, la nécessité naturelle portait dans son sein la divine liberté. Plus ambitieux que Pyrrhus, après avoir conquis la terre, nous voudrions conquérir le ciel même (1).

(1) L'évolution du déterminisme grâce à laquelle, après avoir posé en principe notre dépendance et presque notre impuissance, il se joint

à ceux qui nous parlent de notre puissance indépendante, est une transformation logique qui devait tôt ou tard se produire et qui se produit en effet. Ce que nous avons déduit *à priori* des données de la question, nous le trouvons en partie vérifié par le mouvement de la philosophie contemporaine. M. Stuart-Mill, dans son *Examen de la philosophie de Hamilton*, reconnaît trois espèces de doctrines qui rejettent le libre-arbitre; il a bien vu les trois premières positions que le déterminisme peut prendre et doit prendre logiquement. Le déterminisme admet d'abord l'invariabilité des effets particuliers même quand les causes particulières varient, grâce à l'immutabilité d'un pouvoir absolu et transcendant, le *destin*. En second lieu, le déterminisme explique l'invariabilité des effets particuliers par la constance de leurs causes particulières, et indépendamment de toute cause transcendante; c'est ce que M. Stuart-Mill appelle le fatalisme modifié. Enfin, à son troisième degré, le déterminisme admet une variation possible des effets, produite par la variation des causes; c'est la doctrine de M. Stuart-Mill lui-même, qui n'est d'ailleurs que le complément de la doctrine précédente; car, si les effets dépendent des causes, la modification des causes modifiera les effets, comme l'invariabilité des causes rendra les effets invariables; ce sont là deux doctrines symétriques. Mais dans tout cela il n'y a toujours que l'idée de nécessité plus ou moins complète et compréhensive, et appliquée tantôt à la permanence, tantôt au changement. Aussi M. Stuart-Mill reste-t-il, quoi qu'il en dise, dans les limites du fatalisme modifié. Il n'arrive point jusqu'à la quatrième position du déterminisme, — celle que nous avons précédemment étudiée, — où, dans l'ordre même des nécessités, on voit apparaître un élément nouveau : l'idée de liberté. La nécessité, nous l'avons reconnu, doit en venir à concevoir et à désirer le contraire d'elle-même. Ce pouvoir absolu, qui était d'abord apparu comme transcendant, inaccessible et invincible, on doit se demander si nous ne pourrions pas, dans une certaine mesure, le réaliser en nous-mêmes. Le divin ne pourrait-il pénétrer dans l'ordre naturel, et s'y réaliser de plus en plus?—M. Stuart-Mill, n'admettant d'autre idée valable que celle de la nature et de ses lois, se contente de substituer une nécessité naturelle à une autre nécessité, et de montrer que l'une peut être vaincue par l'autre. S'il en vient à parler de la liberté, il ne peut plus entendre par ce mot qu'une liberté d'action et d'exécution, nullement de volition et de décision. La « faculté de modifier son caractère », dans laquelle il place la liberté, n'est qu'une liberté en quelque sorte physique; la véritable liberté morale consisterait dans la faculté de *vouloir* modifier son caractère. Car nous ne jouissons pas de la souveraineté dans l'empire de notre conscience si nous n'avons que la liberté exécutive, sans avoir la liberté législative. M. Stuart-Mill ne voit dans la volonté qu'un désir dominant produit par des causes indépendantes de nous. « La volonté de modifier « notre caractère est un résultat, non de nos propres efforts, mais de « circonstances que nous ne pouvons empêcher; si nous l'avons, elle ne

« peut nous venir que de causes extérieures. » (*Logique*, t. II, p. 424.) — Nous n'avons donc réellement qu'un pouvoir d'exécuter ce que nous désirons le plus, sans aucun pouvoir sur notre désir même ou notre volonté; et malgré cela, M. Stuart-Mill donne à cette liberté physique le nom de liberté morale. « Si nous y regardons de près, dit-il, nous « reconnaîtrons que ce sentiment de la faculté que nous avons de mo- « difier, *si nous le voulons*, notre propre caractère, est celui même de « la liberté morale dont nous avons conscience. » Ce n'est point là, pourtant, ce qu'on entend d'ordinaire par liberté morale. L'homme croit qu'il peut modifier, non pas seulement l'objet de sa volonté, matière extérieure ou intérieure sur laquelle elle s'exerce, mais sa volonté elle-même. « Un homme, dit M. Stuart-Mill, se sent moralement libre « quand il sent qu'il n'est pas l'esclave, mais au contraire le maître de « ses habitudes et de ses tentations ; quand, même en leur cédant, il « sait qu'il pourrait leur résister (p. 425). » Il pourrait leur résister s'il pouvait le vouloir; peut-il donc le vouloir? Là est la question, déjà résolue négativement par M. Stuart-Mill. « S'il désirait les repousser « tout-à-fait, il ne lui faudrait pas pour cela de désir plus énergique « qu'il ne se sent capable d'en éprouver. » C'est-à-dire que, pour repousser ses tentations, il aurait besoin d'un désir égal en énergie à celui qu'il a éprouvé déjà dans telle circonstance. Il éprouverait encore ce désir s'il était sous l'influence des causes qui l'ont produit; mais ces causes ne dépendent point de sa volonté. Notre puissance ne porte que sur les anneaux intermédiaires de la chaîne, une fois que le premier anneau nous est donné, à savoir telle ou telle volonté dominante, tel ou tel désir dominant. Par malheur, ce premier anneau ne dépend point de nous; notre puissance n'est donc telle que quand on ne remonte pas assez haut, et elle finit par se résoudre en une réelle impuissance. Je pourrais modifier mon caractère si je pouvais, ce que je ne puis pas, éprouver tel ou tel désir prédominant. « Que le caractère de chaque « homme, dit M. Stuart-Mill (*Logique*, II, 423), ait été en dernière ana- « lyse formé *pour* lui, n'empêche pas qu'il ne soit aussi en partie « formé par lui *comme agent intermédiaire*. » Nous ne sommes donc encore que des moyens ou des instruments, et l'imputabilite remonte toujours au-delà de nous.

On ne voit guère alors comment M. Stuart-Mill, après avoir dit « qu'il est juste de nous affranchir d'une nécessité par une autre, » croit pouvoir ajouter : « En d'autres termes, nous sommes *moralement* « *obligés* de travailler au perfectionnement de notre caractère. A la « vérité, nous ne le ferons que si nous en venons à *désirer* de nous « perfectionner. » Le mot d'obligation morale ne peut être pris ici que dans son sens impersonnel : il est bon que quelque cause produise chez un homme la pensée et le désir de perfectionner son caractère; il est bon que celui qui a un caractère défectueux en éprouve, sinon du remords, au moins du regret, parce que ce regret produira le désir d'une amélioration qui, dès qu'elle est désirée fortement, devient pos-

sible et même nécessaire; il est bon aussi, pour la même raison, que les peines et les récompenses subsistent. C'est cette morale pour ainsi dire impersonnelle et théorique dont nous avons déjà reconnu la possibilité dans les écoles déterministes. La morale purement nécessitaire paraît se concilier avec l'autre tant qu'on n'est pas arrivé à l'acte même de la moralité, et aux faits qui en sont la plus immédiate expression : sentiment de l'obligation et de la responsabilité, remords ou satisfaction morale; mais le côté proprement *moral* de ces faits subit une évidente altération dans le système déterministe. C'est que, non-seulement on n'y admet pas la liberté, mais l'idée même de liberté est absente. Il en résulte dans les choses comme un notable changement de couleur, produit par l'absence d'une de ces couleurs élémentaires auxquelles nous avons comparé les éléments de nos notions morales; non-seulement nous ne reconnaissons plus dans un tel système la réalité des faits moraux; mais nous n'en retrouvons plus l'apparence exacte. Ce sont des nuances toutes nouvelles, auxquelles on donne improprement le même nom qu'aux autres.

Ce n'est pas là, encore une fois, la dernière position que le déterminisme peut et doit prendre. Parmi les éléments du problème il doit rétablir l'*idée* de liberté; car, en fait, après avoir conçu le pouvoir de modifier notre caractère *si nous le voulons*, nous concevons celui de *vouloir* le modifier; nous concevons une puissance qui ne serait pas seulement intermédiaire, mais première; qui ne continuerait pas une chose déjà commencée, mais la commencerait; qui ne serait pas seulement indépendante de ses conséquents, mais aussi de ses antécédents, de manière à n'avoir d'autre antécédent qu'elle-même. Cette idée, chimérique ou non, nous l'avons tous; tous nous désirons la réaliser, tous nous la reconnaissons douée d'une certaine efficacité, tous à de certaines heures nous croyons la voir réalisée en nous; et cette illusion, si c'en est une, ne peut être détruite que par les plus subtils raisonnements des déterministes. Encore ces raisonnements ne détruisent-ils pas l'apparence subjective, mais seulement la croyance à la valeur objective de cette apparence. Nous ressemblons alors à un homme qui se reconnaîtrait en proie à une hallucination, mais qui, tout en reconnaissant la fausseté des apparences, n'en continuerait pas moins à les apercevoir. Il ne pourrait donc pas exclure ces apparences de sa propre psychologie, sous prétexte qu'elles sont sans objet; il devrait, au contraire, en étudier avec soin la nature, l'influence, les combinaisons avec les autres apparences plus véridiques. Si même il reconnaissait qu'il y a dans ses illusions quelque chose de bon, il se demanderait s'il n'y a pas aussi en elles quelque chose de vrai, et si on ne pourrait pas tout au moins les rendre vraies à l'avenir.

CHAPITRE II.

PUISSANCE EFFICACE DE L'IDÉE DE LIBERTÉ SELON LA LOI DES CAUSES EFFICIENTES.

I. Recherche de la notion la plus synthétique où puissent coïncider, dans ce qu'ils ont de positif, le système de la détermination et celui de l'indifférence. Faits psychologiques.

II. Au point de vue métaphysique, l'acte libre doit avoir la liberté et pour fin et pour cause. Organisme idéal de la liberté, que nous cherchons à réaliser.

III. Comment nous arrivons à produire des actes qui ont pour fin l'idée de liberté.

IV. Puissance efficace de l'idée de liberté comme cause, selon la loi du mécanisme. Objections et réponses.

V. Introduction d'un nouvel élément dans les théories idéalistes de Leibnitz et de Kant, et dans les théories naturalistes.

VI. L'idée de liberté, équivalent logique, mathématique et mécanique de la liberté.

I. — Nous n'entendons point par liberté une détermination qu'on ne saurait trop comment qualifier, qui aurait lieu abstraction faite de toute appréciation des choses, de toute considération des buts qui sont offerts ; une détermination sans motif et sans mobile, en un mot sans raison. La liberté nous semble plutôt le pouvoir de faire équilibre aux raisons tirées de la nature intrinsèque des choses par une raison tirée de l'indépendance du *moi*. Si la valeur intrinsèque des choses, telle que mon intelligence la conçoit, détermine seule mon action, cette valeur des choses étant impersonnelle et conçue en vertu de lois imper-

sonnelles, je n'aurai pas le libre-arbitre ; mais si je trouve dans la conscience même de mon individualité, du *sujet* qui est moi, un motif et un mobile capable de contre-balancer les raisons qui procèdent des *objets*, il y aura attribution de l'acte à *moi-même* et non pas au *non-moi*, il y aura personnalité et non impersonnalité. Le libre-arbitre est donc le sujet se posant en face de l'objet comme une force capable de résister avec la conscience de sa résistance ; c'est le moi, trouvant dans le moi une raison d'agir qu'il se fait à lui-même, au lieu de la recevoir du dehors. Nous admettons toujours une raison d'agir; mais tantôt elle est dans la conscience du sujet individuel, tantôt dans la perception des objets.

On connaît les deux théories relatives au libre-arbitre qu'il faudrait concilier dans une doctrine plus large et plus compréhensive. Selon le déterminisme, nous nous déterminons pour tels et tels motifs; et ces motifs sont des pensées actuelles qui, étant donnée notre constitution psychologique, devaient nécessairement amener cette détermination. Dès lors l'idée de notre liberté ne serait plus qu'une forme vide s'appliquant indifféremment à tous nos actes; le contenu positif de ces actes serait déterminé réellement par les motifs actuels et par toute la série d'états de conscience antécédents. — Selon la doctrine vulgaire de la liberté d'indifférence, nous nous déterminons parce que nous le voulons; cela revient à dire que nous nous déterminons ainsi parce que nous nous déterminons à nous déterminer ainsi. C'est là un acte absolu et indépendant de tout le reste; comment alors expliquer le contenu positif et

déterminé de ses effets? comment cette suprême indifférence a-t-elle pu aboutir à telles et telles différences? — Voilà les deux notions contraires de la liberté.

Il y a deux manières de concilier les notions; on peut, selon la méthode recommandée par Hegel, les combiner dans ce qu'elles ont de positif, pour arriver à une troisième idée distincte et une, qui en est la synthèse; c'est là, ce semble, la vraie méthode. On peut aussi juxtaposer simplement les notions contraires, et, pour éviter la contradiction, en éliminer les caractères spécifiques ou différentiels; mais on n'arrive ainsi, selon la juste remarque de Hegel, qu'à une identité vide et sans contenu déterminé; ou, si on laisse subsister la moindre différence, l'opposition éclate bientôt au sein même de la conciliation, et réclame en vain une conciliation nouvelle.

L'abstrait, et conséquemment l'incomplet, voilà le défaut ordinaire des systèmes relatifs à la liberté. « Nous nous déterminons pour tels et tels motifs; » mais alors les motifs sont tout sans la volonté, et le mot « nous nous déterminons » n'a plus de sens. « Nous nous déterminons pour nous déterminer, nous voulons pour vouloir; » mais alors la volonté demeure abstraite et sans motif, comme une forme sans contenu. Toutes ces doctrines, après avoir brisé la vivante unité du vouloir, s'efforcent vainement de la reconstruire; c'est l'analogue des systèmes qui, ne pouvant comprendre l'être sans la manière d'être, en concluent qu'il faut poser la manière d'être sans l'être, tandis qu'il faudrait réunir les deux termes au lieu d'en supprimer un.

Il faut d'abord rétablir la réalité psychologique des faits, avant de passer aux objections métaphysiques.

En premier lieu, relativement au motif de nos actes, l'observation intérieure nous a montré que les systèmes adverses sont également incomplets. — Je puis vouloir pour vouloir, disent les partisans de la liberté indifférente. — Oui, leur avons-nous répondu; mais vous avez alors un motif intérieur, qui est d'exercer la puissance même que vous concevez. — Alors, disent à leur tour les déterministes, je veux pour une raison, et en vue de quelque chose? — Oui; seulement cette raison, ce quelque chose que vous avez en vue, est le vouloir même et le vouloir libre. — En ce cas, ma volition est déterminée par le motif, et je ne suis pas libre. — Votre volition est déterminée par le motif, et comme ce motif est précisément d'être libre, la question que vous ne devez pas préjuger est de savoir si vous ne réalisez pas effectivement la liberté en vous-mêmes. Reconnaissez tout au moins que la question doit être mieux posée qu'elle ne l'a été.

Voici donc, relativement au motif de nos actions, les deux extrêmes et la notion synthétique, fournie par l'expérience intérieure, qui les concilie dans ce qu'ils ont de positif. — Je ne puis vouloir pour vouloir et sans raison, disait Leibnitz. — Je puis vouloir sans raison et pour vouloir, disait Reid. — La vérité psychologique est que je puis vouloir pour la *raison* de vouloir, et alors je veux tout à la fois pour une raison et sans raison : pour une raison subjective (l'idée de ma puissance), et sans raison objective (tirée de la nature des choses que je veux, ou des fins externes). Dans ce cas nous expliquons notre acte en disant :

« *Parce que je veux* » ; cette expression ne désigne pas seulement l'agent ou la volonté, mais aussi un objet de pensée ou un motif que la volonté se pose à elle-même : ce n'est donc pas, comme on le croit, une tautologie. Lorsque la volonté choisit un bien moindre ou égal parce qu'elle le *veut,* ce mot est pris dans un sens spécial, et sert à rendre raison du choix ainsi fait : il ne désigne plus la volonté en général, mais la volonté se prenant elle-même spécialement pour motif et pour fin, par un acte de réflexion. Quand nous préférons le plus grand bien extérieur, nous croyons inutile d'ajouter que nous le voulons pour vouloir : la valeur du motif extrinsèque suffit alors pour expliquer la détermination de la volonté ; mais dans le choix d'un moindre bien ou d'un bien égal, si on nous interroge sur le motif, nous donnons pour raison : *parce que je veux*. La volonté devient alors pour elle-même un vrai motif, car elle s'objective et se pose en face d'elle-même : *Sit pro ratione voluntas*. — Reid n'a vu que le côté extrinsèque des choses ; il n'a pas vu la raison intrinsèque qui détruit en nous l'indifférence : à savoir l'idée de l'indépendance même, à laquelle nous sommes loin d'être indifférents. Et d'autre part, les déterministes ont négligé à tort l'idée de la volonté parmi les motifs de détermination.

La même insuffisance des doctrines opposées se retrouve à propos du *mobile* de nos déterminations, qui n'est que le motif senti et désiré. Ici encore les faits psychologiques semblent mal analysés.

Selon les déterministes, non-seulement il n'y a point d'acte sans raison ou sans motif, mais encore

la raison d'agir ne peut être que quelque bien; on ne peut vouloir que pour un bien, et tout motif devient ainsi un mobile. — Je puis vouloir pour vouloir et sans mobile, disent au contraire les partisans de la liberté d'indifférence. — Mais, répondrons-nous aux deux systèmes adverses, si la volonté libre est elle-même un bien, les contraires ne sont plus inconciliables : je puis vouloir pour le bien de vouloir.

Ici encore les partis dissidents font à tort abstraction de l'idée de liberté; celle-ci nous apparaît toujours comme l'idée d'un *bien* réalisable dans le *moi*, et conséquemment, de même qu'elle est un motif, elle est un mobile.

Ce n'est pas un bien, objectera-t-on, de lever le bras ou de l'abaisser; et cependant je lève librement le bras pour le lever, je l'abaisse librement pour l'abaisser. — Analyse incomplète. Quand vous faites ces mouvements avec réflexion, vous les faites pour montrer aux autres votre libre-arbitre, ou pour vous le montrer à vous-même; et cette sorte de triomphe que vous remportez sur le simple *possible* en le rendant *actuel*, est assurément un bien dont vous avez la notion plus ou moins confuse et le sentiment plus ou moins vif : il y a ici un mobile.

De même, vous me proposez le choix entre deux biens extérieurs, l'un beaucoup plus grand que l'autre, et je choisis le moindre : ma détermination est-elle sans mobile? Non. Je veux vous prouver ou me prouver à moi-même que je ne suis pas esclave d'une influence extérieure; j'affirme ma personnalité, mon *moi*, ma liberté et ma dignité, en préférant le moindre bien au plus grand; cette affirmation de

ma puissance personnelle est un bien à mes yeux, et je *préfère* ma liberté aux choses extérieures. Les déterministes ont donc raison : quoi que je fasse, je ne puis vouloir qu'un bien; mais ce bien peut être précisément la liberté. En concevant la liberté, je la conçois comme bonne, je l'aime, et je suis excité ainsi à la réaliser; l'être raisonnable, qui se créait tout-à-l'heure à lui-même un motif par la conception de la liberté, se crée aussi un mobile et une fin; le moi trouve en lui-même une raison de vouloir et un intérêt à vouloir. Que cette idée et ce désir de la liberté aillent croissant par l'attention et la réflexion, ils produiront des effets en analogie avec eux-mêmes, indépendants de la valeur des autres motifs ou des autres mobiles. Voilà, ce semble, la réalité psychologique. Le grand tort du déterminisme est donc de n'avoir pas vu que, si l'homme veut toujours en vue d'un bien, il peut vouloir en vue d'un bien qui soit sa volonté même. Cette conception de la volonté libre comme bonne en soi, se mêle à tous nos actes réfléchis; elle constitue un motif et un mobile inhérent au moi, et dont l'intervention modifie tous les autres motifs et tous les autres mobiles empreints de passivité extérieure. C'est proprement la part du *moi* et de son idée dans l'acte accompli; aussi est-ce ce que le moi croit pouvoir s'attribuer à lui-même,

En résumé, l'idée du vouloir qui semble la plus synthétique et la plus conforme à l'expérience intérieure, est la suivante : nous voulons pour telles ou telles raisons, pour tels ou tels biens; et de plus, pour la raison et le bien de vouloir.

II. — C'est là aussi ce qui répond le mieux, ce semble, à la notion métaphysique de la vraie liberté. D'une part, en effet, pour être entièrement libre, la volonté ne doit pas, en se portant vers tels et tels objets, s'y porter exclusivement pour eux; elle ne doit pas s'absorber dans la matière sur laquelle elle s'exerce : il faut qu'elle veuille encore dans le but d'être libre, dans le but de vouloir librement. D'autre part, elle ne peut vouloir *à vide*, dans une indifférence qui exclurait tout contenu déterminé. La réalité concrète, c'est de vouloir librement telle chose, 1° pour vouloir cette chose-là et non une autre, 2° pour la vouloir librement et non d'une autre manière.

La liberté doit donc remplir deux conditions : elle doit donner à son acte la forme de la liberté, non une forme tout extérieure, mais cette forme réelle et constitutive qu'Aristote appelait « l'essence »; et en même temps elle doit donner à cet acte libre un contenu déterminé.

La forme essentielle de la liberté est de vouloir pour vouloir, de se déterminer par soi-même pour se déterminer par soi-même. Vouloir ainsi pour vouloir n'est pas une identité vide posée par l'entendement, et au moyen de laquelle on se dispenserait de toute explication en répondant à la question par la question même. Le premier vouloir n'est pas la même chose que le second; ce sont deux éléments à la fois identiques et différents, dont l'unité concrète se suffit à elle-même, parce que le premier a sa raison dans le second, et le second sa raison dans le premier. Comment ce cercle peut-il se produire sans constituer un cercle vicieux ? — C'est que, quand je

veux *pour* vouloir, le premier terme est le vouloir actuel, raison efficiente, et le second un vouloir possible, raison finale du premier. Si l'on pouvait montrer que ces deux vouloirs se suffisent l'un à l'autre indépendamment de tout le reste, il en résulterait que l'acte libre, composé de deux vouloirs inséparables, à la fois identiques et différents, subsiste dans leur unité, ou plutôt qu'il est lui-même cette unité.

En ce qui concerne le premier point, il n'y a pas de difficulté à admettre que le vouloir libre devienne une fin pour notre activité présente. On conçoit très-bien la possibilité de se proposer à soi-même, comme raison finale, un acte libre, et non un acte libre abstrait, une notion sans contenu, mais un acte libre particulier, enveloppé dans un ensemble de circonstances données. Je veux faire telle chose et non telle autre, et je veux la faire librement; c'est-à-dire que je veux, tout en la faisant, être indépendant de ce que je fais, et ne pas y épuiser une puissance qui contient en elle des choses opposées. En fait, c'est là l'idée dont nous nous proposons à chaque instant la réalisation dans la pratique : nous voulons, par exemple, faire un acte de désintéressement pour le faire et aussi pour exercer notre liberté; nous ne voulons pas être libres sans agir et sans faire passer notre liberté dans un acte particulier, ni accomplir un acte particulier sans y mettre notre liberté. La liberté se trouve donc toujours dans l'idée de l'acte proposé et en est la forme essentielle : nous agissons *en vue de la liberté*.

Bien plus, pour que le contenu déterminé de l'acte libre ne soit pas en contradiction avec la forme es-

sentielle, nous voulons imprimer cette forme à tous les éléments dont il se compose, et conséquemment à cet ensemble de circonstances où nous nous trouvons engagés. Or, pour ne pas être déterminé par ces circonstances, il faut les connaître, sinon dans leur nature intime, du moins dans leur rapport avec le moi. Si je ne les connaissais pas et qu'elles me déterminassent à mon insu, il se trouverait, dans l'acte accompli, des choses dont je ne verrais pas la raison en moi-même. Voilà pourquoi je pénètre, par la réflexion, dans les moindres détails de l'acte et du milieu où il se produit, loin de m'y mouvoir sans y porter la lumière. Ce que je connais, je l'ai ramené à moi et mis sous ma dépendance; ce que je connais, je le tiens. Aussi, plus mon vouloir est libre, plus il est raisonné, réfléchi, et par suite concret. Mon premier vouloir se subdivise en autant de vouloirs particuliers qu'il y a de conditions à remplir pour que l'acte produit soit, et soit libre. Et tous ces vouloirs ont leur raison dans la fin à atteindre, c'est-à-dire dans l'acte libre dont ils sont les moyens; comme d'autre part l'acte libre, qui ne sera que le dernier de ces vouloirs, aura son principe dans les vouloirs antécédents dont il sera la conséquence. C'est une série de choses déterminées et liées, qui sembleront se nécessiter quand on remontera des conséquences aux principes, mais qui, dans l'autre sens, apparaîtront comme des moyens en vue de la liberté. Une fois que toutes les conditions seront ainsi déterminées, une fois que je connaîtrai dans tous ses points la ligne à parcourir, je saurai complétement ce que je veux, je pourrai vou-

loir toutes ces choses connues de moi, et me vouloir moi-même avec ma liberté dans ces choses ou plutôt au-dessus de ces choses. L'acte concret que je veux est comme une ligne à parcourir, dont il faudrait déterminer tous les points par la pensée afin de les vouloir tous. C'est là du reste un idéal impossible à réaliser entièrement. Dans la pratique on se contente de déterminer le plus grand nombre de points possible, comme quand on divise une ligne en un grand nombre de parties ; puis, ces points de repère déterminés, on se meut de l'un à l'autre par un mouvement continu, en laissant les intervalles dans l'indétermination et l'indifférence. Voilà pourquoi la liberté doit être en raison inverse, et non en raison directe, de l'indétermination. Plus mon vouloir sera déterminé et concret, plus sa réalisation d'un point à l'autre paraîtra nécessaire, et plus cependant il pourra être libre en lui-même.

D'après ce qui précède, c'est tout ensemble dans un mécanisme et dans un organisme que l'acte de liberté doit se réaliser.

L'acte libre, que nous nous proposons comme fin, a besoin d'abord d'un mécanisme d'actions liées par la loi des conditions efficientes ; car l'effet que la liberté veut produire doit être sous sa dépendance absolue, et conséquemment soumis à des conditions qui le rendront nécessaire. Sans cette nécessité des effets, il n'y aurait plus de certitude pour la liberté : en attirant à elle un anneau de la chaîne des choses, dans le but d'atteindre un autre anneau plus ou moins éloigné, la liberté ne serait point sûre de ne pas voir

la chaîne se briser entre ses mains, et les anneaux détachés se perdre dans le vide. La liberté doit donc réaliser un mécanisme d'effets soumis à la nécessité, c'est-à-dire à cette loi des effets qu'on appelle improprement la loi des causes efficientes.

Dans tout mécanisme doit apparaître une direction principale, déterminée par le point de départ et par le point d'arrivée. Ici, l'idée directrice devra être celle même de la liberté. Cette idée sera d'abord la force impulsive qui domine et meut tout le système ; en outre, elle imprimera aux autres forces une direction vers elle-même ; c'est elle-même qu'elle prendra pour but dernier, tout en se réalisant dans un système concret d'actions intermédiaires. En conséquence, elle devra se maintenir d'un bout à l'autre de la ligne suivie, comme un mobile présent à chaque point parcouru, et qui conserve toujours sa tendance au mouvement. Bien plus, le résultat dynamique obtenu par l'idée de liberté ne sera pas seulement la conservation d'elle-même, mais son accroissement. Chaque mouvement étant réfléchi sur ce moteur qui ramène tout à lui, et ayant en outre pour effet de diminuer progressivement les forces opposantes, quelles qu'elles soient, la force principale, c'est-à-dire l'idée de liberté, accroîtra sans cesse son effet de tout ce qu'auront perdu les autres forces. Elle aura ainsi réussi à agir en vue d'elle-même sur elle-même, et à produire la réflexion du mouvement sur le moteur.

Mais un mécanisme circulaire est précisément ce qui constitue l'organisme. On sait que, selon la pensée de Kant, l'organisme est un système dont toutes les parties sont tour à tour cause et effet, et

qui se résume dans une réciprocité principale : celle de la force dominante et des forces auxiliaires, de la vie et des organes. La vie produit les organes, qui à leur tour produisent, maintiennent, augmentent la vie. Mais dans les organismes inférieurs la vie s'ignore et ignore les moyens qu'elle emploie : elle est instinctive. Au contraire, la vie supérieure que veut créer l'idée de liberté est une vie consciente d'elle-même et de ses moyens, transparente pour elle-même dans tous ses organes, se voyant fonctionner et voyant se ramener à elle toutes les autres fonctions. Pour cela l'idée de liberté doit être présente comme fin, par là même comme cause, à tous ses organes; et de plus elle doit être son organe à elle-même.

III. — La liberté ne peut réaliser cet idéal sans passer par trois moments dont la succession constitue une véritable dialectique. Si, par hypothèse, nous considérons le moi avant qu'il ait produit aucun acte libre proprement dit, nous le trouvons déterminé surtout par le dehors et par ce qui ne vient pas de lui-même ; c'est le premier moment, où les déterminations du moi sont posées et comme affirmées par des forces étrangères, plutôt qu'il ne les pose et ne les affirme lui-même. Son activité ne s'est exercée encore que par des réactions proportionnelles aux actions de l'extérieur, et qui étaient comme la traduction exacte du dehors par le dedans. Ce n'était pas là sans doute une complète fatalité, c'est-à-dire une complète passivité, puisque le moi réagissait par sa spontanéité naturelle; mais cette réaction, analogue à l'élasticité des corps, était restée soumise aux lois de la pure dyna-

mique jusqu'à ce que la force qui réagissait, s'étant développée par l'action même, fût arrivée à une conscience de soi plus intense et se fût posée dans son unité en face de la multiplicité extérieure. Tout le travail de la volonté pendant l'enfance consiste à se ressaisir par une réflexion progressive, dans la multiplicité des sensations différentes, qu'elle réduit peu à peu à l'unité d'une même conscience. — Au second moment, que la logique sépare du premier, mais qui peut se confondre avec lui dans le développement continu de la nature humaine, le moi, aspirant à la liberté, c'est-à-dire à l'affirmation de soi par des actes propres, travaille à détruire en lui cette détermination qui n'y a pas été posée par lui-même. L'esprit infini, étant l'affirmation absolue, n'a pas besoin de nier ce qui en lui ne vient pas de lui-même, parce qu'il est seul avec lui-même quand il se détermine dans son absolue liberté. Mais l'esprit fini, qui entrevoit et tâche de réaliser cette idée de la liberté absolue, semble d'abord contenir tout plutôt que soi-même : pour qu'il s'affirme, il faut donc qu'il commence par nier tout le reste. Si nous nous imprimions à nous-mêmes le mouvement de toute éternité, nous en serions réellement la cause libre et unique; mais, quand nous nous saisissons par la conscience, nous sommes mis en mouvement, ou du moins modifiés dans notre mouvement, par mille moteurs divers. Si donc nous voulons nous imprimer un élan qui vienne entièrement de nous-mêmes, il faut d'abord que nous arrêtions tous les autres mouvements et fassions en nous le repos. C'est là le second moment dialectique, le moment de la négation, par où doit passer cette âme

que Platon définissait « un moteur qui se meut lui-même ». Le moteur est alors immobile relativement au dehors; c'est-à-dire que, parmi toutes les déterminations possibles, il n'en regarde aucune comme capable d'absorber ou d'épuiser sa liberté en le contraignant à une action distincte. La situation du moi à l'égard des choses extérieures sous l'idée de liberté, est celle d'une absolue indépendance, et pour ainsi dire d'une absolue séparation; il se sépare en effet de tous ses mobiles, de toutes ses tendances, de toutes ses habitudes : il déclare tout cela incapable de produire un acte tel qu'il le conçoit, c'est-à-dire un acte libre. Les autres choses lui paraissent sans aucune valeur absolue à l'égard de cet acte absolu; quelle que soit leur importance intrinsèque, cette importance est toujours relative, grande ou petite selon le terme de comparaison. Dès lors, tout devient petit et indifférent devant cette idée d'une infinie indépendance. Sous ce rapport, le moi est indéterminé; mais, nous l'avons vu déjà, c'est une indétermination partielle dont il est lui-même l'auteur (1). En fait, il est déterminé à se déterminer lui-même. Et il y est déterminé, sans doute, en partie par lui et en partie par autre chose; mais quand il ne serait déterminé jusqu'ici que par autre chose, comme le soutiennent les fatalistes, nous n'en serions pas moins arrivés à un moment décisif où la nécessité s'efforce de se dépasser elle-même, de se contredire, et de se transformer par une métamorphose qui est l'apparition de l'être moral.

Voici donc le moi déterminé (par lui ou par autre

(1) Voir IIe partie, chap. I.

chose) à se déterminer soi-même; il est amené devant un passage que lui seul peut franchir et qu'il aspire à franchir; comme si la nécessité, après l'avoir conduit jusqu'ici, lui montrant au-delà de l'obstacle la terre promise de la liberté, l'abandonnait à sa propre initiative pour achever l'œuvre commencée. Nous voulons nous déterminer; mais, quelle que soit cette détermination, nous voulons à l'avance qu'elle soit libre, c'est-à-dire qu'elle ait sa raison en nous-mêmes. Et pour qu'elle soit libre, il faut qu'il y ait en nous de quoi la produire; elle doit avoir pour antécédent, non pas seulement l'action des objets extérieurs, c'est-à-dire du milieu étranger, mais une réelle action du moi en vue de la liberté même.

En fait, quand nous agissons sous l'idée de liberté, nous nous efforçons de réaliser le mécanisme et l'organisme précédemment décrits; y parvenons-nous? là est la question. Notre acte a la liberté pour fin dernière; c'était le premier point à établir, et nous avons essayé de l'établir. Notre acte réalise-t-il cette fin de manière à montrer par cela même qu'il possédait déjà la liberté dans son principe; en d'autres termes, le mécanisme que nous avons décrit réussit-il à fonctionner, l'organisme parvient-il à vivre, et la liberté peut-elle se prouver, comme le mouvement, en marchant? — C'est le problème dont nous avons commencé déjà la solution au point de vue pratique, et que nous devons examiner de plus près au point de vue purement théorique.

IV. — Le premier argument qui prouve qu'en pre-

nant la liberté pour but nous ne poursuivons pas un idéal chimérique, c'est le succès de fait que nous obtenons et dont nous avons déjà donné de nombreux exemples. L'acte que nous nous proposons d'accomplir librement, nous l'accomplissons comme s'il était réellement libre et en notre pouvoir. Nous en réalisons tout au moins le contenu; et si on nous conteste le succès complet, c'est relativement à ce principe de liberté que nous lui attribuons, à cette forme essentielle de liberté que nous avons voulu aussi lui donner. La contestation ne peut donc plus porter, à vrai dire, que sur le degré de notre succès dans cette tentative d'affranchissement. Nous avons suffisamment montré, dans le précédent chapitre, les effets pratiques de ce coefficient négligé par tous les déterministes, et qui rend suspects d'erreur leurs calculs sur notre conduite. Cherchons maintenant les objections que l'on peut faire à l'efficacité finale de l'idée de liberté.

Les déterministes pourraient dire : — Nous avons sans doute négligé un chiffre dans nos calculs; mais nous n'avons désormais qu'à mesurer la valeur de l'idée de liberté, et à l'ajouter à toutes les autres valeurs, chaque fois qu'il s'agira d'une action humaine; nous déterminerons ce nouveau chiffre, et nous le mettrons à la suite de toutes les sommes particulières. Sa valeur sera sans doute constante et ne changera pas avec les idées auxquelles nous l'ajouterons; donc, après l'avoir calculée une fois pour toutes, nous commencerons nos tables des motifs par ce premier chiffre invariable, après lequel nous écrirons, comme nous le faisions auparavant, les motifs variables. Si nous

parvenons à faire rentrer les motifs les uns dans les autres, et si nous les réduisons par l'analyse à cinq ou six motifs essentiels, on n'aura plus qu'à combiner ces cinq ou six motifs avec l'idée de liberté, et on obtiendra ainsi cinq ou six théorèmes fondamentaux par lesquels on pourra déterminer d'avance toutes les actions humaines. La loi de nos actions sera trouvée. Évidemment le calcul sera plus difficile avec l'idée de liberté, qui le complique; mais enfin cette idée n'est qu'une déterminante de plus, régulière et invariable. Supposons que j'hésite entre un penchant désintéressé et un penchant égoïste : à cet instant intervient l'idée de liberté; elle se pose en face des deux tendances qui se disputaient ma volonté, et mêle sa force ou son courant aux forces qui existaient déjà. Mais enfin, de deux choses l'une, ou je suivrai le courant de l'égoïsme, ou je suivrai celui du désintéressement. Si le premier l'emporte, c'est que, tout combiné, il y avait par là excès de puissance; or, cet excès prouve qu'il existait déjà un surplus en faveur de l'égoïsme, avant l'intervention de l'idée de liberté; une valeur constante, ajoutée aux deux termes d'une équation, n'en change pas le rapport. Donc, après tout, que je sois libre ou non, mon intérêt devait nécessairement l'emporter en moi sur l'intérêt des autres; et l'idée de ma liberté n'y a rien fait. Par ce mot, *moi,* n'entendez pas je ne sais quel sujet inconnu et mystérieux, supérieur aux phénomènes et indépendant dans son essence propre ; entendez simplement la somme des idées qui composent notre être à un moment donné. Quand la somme de nos idées s'est pour ainsi dire rangée tout entière sous deux signes,

le signe + et le signe —, le pouvoir créé par l'idée de liberté est tout à la disposition de celle de ces deux parties qui est la plus forte; l'idée de liberté, absolument indifférente à nos déterminations, ne fait que joindre sa force à la raison qui nous entraîne, et son seul effet est d'accélérer notre mouvement. Elle n'est pas capable par elle-même de modifier la somme des raisons dont notre acte est la résultante, parce qu'elle n'est elle-même qu'une de ces raisons. En un mot, loin que l'idée de liberté soit le principe de nos actions, elle ne peut que suivre invariablement le motif premier qui nous fait agir.

— Dans cette objection, pourrait-on répondre aux déterministes, vous ne vous placez qu'au point de vue du nombre et de la quantité, sans tenir compte de la qualité. En outre, même au point de vue de la quantité, vos calculs sont inexacts et ne tiennent compte, ni de la véritable intensité, ni de la direction qui se trouvent dans l'idée de liberté. Avant d'examiner les changements de qualité que cette notion peut introduire dans nos actes, reprenons avec vous l'analyse mécanique et dynamique de ses effets.

Votre argumentation repose sur ce principe que l'idée de liberté est une valeur constante. Mais d'abord, l'idée de liberté n'est pas toujours également développée. Ainsi, quand je suis poussé à faire une mauvaise action, il ne faut pas croire que je conçoive toujours immédiatement la possibilité de résister; et quand je la conçois, il ne faut pas croire que ce soit toujours d'une façon complète : il y a des intermittences et des degrés dans notre conception de la

liberté. En outre, il est inexact de dire que cette force s'ajoute toujours aux motifs antérieurement dominants et en accélère l'action. Cela n'est vrai que quand nous agissons sans penser au contraire de notre acte ; dans ce cas, l'idée de notre puissance accroît en effet notre confiance et accélère notre mouvement. Mais quand il s'agit d'une chose où le bon et le mauvais se mêlent, nous concevons toujours le parti opposé, qui nous apparaît, lui aussi, comme un mélange de bon et de mauvais. Si nous n'avions aucune idée de notre liberté, nous accepterions purement et simplement l'état présent de nos tendances, sans concevoir la possibilité de rendre dominante la tendance la plus faible ; mais il n'en est pas ainsi, et l'idée de liberté, loin d'accélérer la force dominante, la retarde ordinairement en faveur de la plus faible. C'est quelque chose d'analogue à ce qui se passe quand nous sommes témoins d'une lutte entre deux adversaires, dont l'un est plus fort que l'autre : nous sommes portés à prendre parti pour le plus faible, afin de rétablir l'égalité ; au besoin, nous lui portons secours. Et pourquoi voulons-nous rétablir l'égalité? Pour laisser libre jeu à une puissance supérieure, par exemple celle de l'intelligence, plus intime et plus personnelle que la force physique. Mais devant une trop grande inégalité d'intelligence, nous sommes encore portés à rétablir l'égalité, comme pour donner place encore à une puissance supérieure, comme pour en appeler d'un tribunal provisoire à un jugement sans appel. Nous voulons moins la victoire du plus intelligent que du meilleur, et moins celle du meilleur en lui-même que de celui qui est meilleur

par lui-même ou librement. Le moi, avec son indépendance, est la grande force décisive que, dans cette lutte, nous voudrions voir donner. Quand il s'agit d'une lutte intérieure dans notre conscience, la même tendance à intervenir pour le plus faible se produit, et cette tendance est l'idée même de notre liberté qui semble vouloir surgir et se réserver le dernier mot, au lieu de laisser la décision à des puissances inférieures. Cette idée tend donc à équilibrer les motifs et à les rendre par là indifférents devant elle, plutôt qu'à se précipiter du côté de la force dominante. Au lieu d'accélérer, elle suspend, et produit ce qu'on appelle la possession de soi; le moi, au lieu d'être absorbé par les tendances particulières et les objets extérieurs, se recueille dans la réflexion et se pose; le moi fût-il une simple idée, cette idée est une puissance capable, en fait, de contre-balancer les autres.

En outre, ce n'est pas une puissance fixe, mais quelque chose d'analogue à ces variables des mathématiciens, qui tendent vers une limite plus grande que toute quantité donnée. L'idée de la liberté, en effet, est l'idée d'une force qui se multiplie elle-même par la réflexion, d'une force variable et virtuellement illimitée. Tels deux miroirs se renvoient l'un à l'autre une même image; et l'idée de la liberté, au lieu de s'affaiblir dans cette réflexion du sujet moi sur l'objet moi, va grandissant. On parle toujours des idées comme de valeurs stables, comme d'unités fixes; mais il faut admettre des idées dont la valeur soit capable de s'accroître, et qui deviennent multiples d'elles-mêmes par la réflexion. Telle

est l'idée du moi libre, dont la puissance est susceptible d'un accroissement indéfini par la conscience qu'elle a d'elle-même.

— Vous supposez, diront les déterministes, que le moi libre a une existence et une puissance réelles ; mais l'idée du moi n'est peut-être que l'idée d'une chose sans réelle puissance. — Soit, répondrons-nous, l'idée du moi est l'idée d'une chose sans autre puissance que sa propre idée. Mais comme, en fait, vous avez l'idée du moi, vous ne pouvez le concevoir impuissant sans une contradiction.

Le déterminisme, dans l'idée du moi, reconnaît deux éléments, le sujet et l'objet ; donc il y a multiplication possible de l'objet *moi* par le sujet *conscience ;* et cette multiplication n'est pas limitée, car une seconde réflexion peut multiplier de nouveau la puissance du moi par elle-même. Nous avons ainsi l'idée d'un multiplicateur qui est aussi multiplicande, et qui peut s'élever lui-même à toutes ses puissances successives.

L'idée vulgaire de la liberté est, en quelque sorte, celle d'une puissance qui pourrait obtenir un total sans les chiffres intégrants ; par exemple, étant donnés des motifs égaux l'un à 7, l'autre à 8, on pourrait trouver dans le total 16 au lieu de 15, par l'effet de la liberté d'indifférence. — L'idée déterministe est celle d'une puissance qui ne peut violer les lois mathématiques, et qui ne peut obtenir une somme qu'à la condition de poser d'abord tous les nombres intégrants. Si elle vaut elle-même 10, elle ne pourra obtenir 16 qu'à la condition de trouver hors d'elle 2 et 4, ou 3 et 3, etc. — Une

autre idée, plus synthétique, serait celle d'une valeur qui pourrait s'additionner ou se multiplier elle-même par la réflexion, d'un chiffre qui se connaîtrait et qui connaîtrait la puissance déterminante des chiffres; de plus, ce chiffre pourrait disposer de beaucoup de valeurs extérieures : de là la possibilité pour lui d'obtenir tous les résultats qu'il voudrait, mais par méthode, non immédiatement et magiquement. S'il vaut 3 et qu'il soit joint à 2 et 5, il pourra obtenir 16, en se multipliant par lui-même, en s'élevant à une puissance supérieure et en devenant 9. Ce n'est donc point là un chiffre qui pourrait se dire : Il ne dépend pas de moi que l'addition soit modifiée; je suis ce que je suis, les autres chiffres sont ce qu'ils sont, et tous ensemble nous formons tel nombre, sans pouvoir rien y changer. L'idée de liberté est précisément la notion d'une multiplication toujours possible et d'une variabilité sans limites; aucun chiffre constant ne saurait donc être le symbole de cette variable dont la limite est l'infini lui-même.

Ces symboles mathématiques sont, du reste, loin de suffire à l'explication de tout ce que contiennent les faits de liberté; car aux considérations de quantité doivent se joindre celles de qualité. Les faits physiques eux-mêmes ne trouvent pas leur unique explication dans des variations de quantité purement mécaniques; il existe des combinaisons où le tout est autre chose que la somme numérique de ses éléments : ce sont les combinaisons chimiques. De même, dans l'esprit, se produisent des faits que l'école anglaise appelle une sorte de chimie mentale, comme lorsque les sensations mêlées des sept cou-

leurs produisent une sensation toute différente en qualité, celle du blanc. L'idée de liberté, en s'ajoutant à un motif, n'en modifie pas simplement l'intensité quantitative, mais encore la qualité spécifique et surtout la qualité morale. Si, par exemple, je conçois un tort fait à autrui comme pouvant être libre, ce n'est pas seulement un tort plus grand que je conçois, mais un mal d'un nouveau genre et pour ainsi dire d'une tout autre couleur, l'injustice volontaire. De même, le bonheur d'autrui produit par le sacrifice de mon intérêt, devient, en se combinant avec l'idée de liberté, cette merveille qui ne ressemble à aucun autre objet, la libre charité. Le bien conçu sous l'idée de liberté cesse donc d'être neutre et impersonnel pour devenir le bien moral, en même temps que le mal devient mal moral ; ou plutôt, auparavant, nous ne concevions réellement pas le bien, mais simplement le plaisir ou la douleur ; le bien ou la moralité n'a pu être conçu que grâce à l'idée de liberté. Celle-ci introduit donc des motifs tout nouveaux et *sui generis,* c'est-à-dire les motifs moraux, impliquant la croyance à la liberté. Ce que je veux, c'est un bien libre, une réelle bonté ; et la persuasion de ma liberté me permet d'agir en vue de cette réelle bonté. N'est-ce pas là une révolution intérieure d'où doit sortir un monde nouveau ? Quand même ces hautes notions morales ne seraient qu'un idéal auquel manquerait encore en nous l'un de ses éléments, c'est-à-dire une entière liberté, la seule conception de cet idéal introduirait dans l'âme humaine une lumière toute nouvelle. Si nous agissions sous la pensée et le désir de la libre bonté, n'aurions-

nous pas lieu de croire avec Platon qu'on devient semblable, sinon identique, à l'objet de sa contemplation, et qui plus est, de son action? Des spéculations systématiques sur une nécessité aussi incompréhensible elle-même que la liberté, doivent-elles nous faire rejeter une idée que les faits confirment et qui se réalise en se concevant? J'ai une arme dans les mains; vous prétendez que c'est une ombre, et non une réalité; mais si, avec cette arme, je triomphe sans cesse des forces ennemies, comment ne finirais-je pas par croire que ce n'est point une ombre?

V. — « Des faits, disent les naturalistes, tout s'explique par des faits. » Mais l'idée de liberté est aussi un fait qui, on le voit, produit comme les autres un résultat original. — « Des idées, disent les idéalistes, tout s'explique par des idées. » Mais la liberté est aussi une idée, qui doit avoir sa part dans la génération des choses par les idées mêmes. — Les systèmes arrivent donc par diverses voies à poser une idée-force ou une force-idée.

Leibnitz essaie d'expliquer la production des choses par une sorte de *mécanisme métaphysique,* par une *mathématique divine.* Il montre comment, du *vrai métaphysique* ou des possibilités idéales, procède le *vrai physique*, c'est-à-dire les réalités actuelles. La possibilité ou l'essence implique un effort vers l'existence : chaque possible, en vertu d'une loi vivante, tend à devenir réel, et il serait réel s'il ne rencontrait pas quelque obstacle qui le rend impossible, soit provisoirement, soit définitivement, auquel cas il

n'est réellement pas possible. Tous les possibles ne peuvent se réaliser à la fois : il en est qui s'excluent et se contredisent ; de là une sorte de lutte entre des prétentions rivales. Ces prétentions ne peuvent toutes être satisfaites ; mais il en résulte toujours dans la réalité la combinaison par laquelle peut exister le plus grand nombre de choses (1).

Dans le dialogue entre Théophile et Polydore,

(1) « Omne possibile exigit existere, et proinde existeret, nisi aliud impediret, quod etiam existere exigit et priori incompatibile est; unde sequitur semper eam existere rerum combinationem qua existunt quam plurima. » (*De verit. primis,* Erdm., p. 99.) « Omnia possibilia pari jure ad essentiam (l. existentiam) tendere pro quantitate essentiæ, seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt. — Et ut possibilitas est principium essentiæ, ita perfectio seu essentiæ gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium est existentiæ. Ex his jam mirifice intelligitur quomodo, in ipsa originatione rerum, mathesis quædam divina seu mecanismus metaphysicus exerceatur. » (*De rerum originat. rad.,* Erdm., p. 148.) — « Tous les possibles prétendent à l'existence dans l'entendement de Dieu à proportion de leur perfection. Le résultat de toutes ces tendances doit être le monde actuel, le plus parfait qui soit possible. » (Dutens, II, II, p. 36.)

« Feignons, dit Théophile, qu'il y ait des êtres possibles, A, B, C, D, E, F, G, également parfaits et prétendant à l'existence, dont il y a d'incompatibles A avec B, et B avec D, et G avec C. Je dis qu'on pourrait les faire exister deux ensemble de quinze façons : AC, AD, etc.; ou bien trois ensemble, des manières suivantes : ACD, ACE, etc.; ou bien quatre ensemble de cette seule suite A C D E, laquelle sera choisie parmi toutes les autres, parce que par là on obtient le plus qu'on peut; et, par conséquent, ces quatre A, C, D, E, existeront préférablement aux autres, B, F, G. Donc, s'il y avait quelque puissance dans les choses possibles pour se mettre en existence et pour se faire jour à travers les autres, alors ces quatre l'emporteraient incontestablement; car, dans ce combat, la nécessité même ferait le meilleur choix possible, comme nous voyons dans les machines, où la nature choisit toujours le parti le plus avantageux pour faire descendre le centre de gravité de toute la masse autant qu'il se peut. — Mais les choses possibles, n'ayant point d'existence, n'ont point de puissance pour se faire exister, et par conséquent il faut chercher le choix et la cause de leur existence dans un être dont l'existence est déjà fixe, et, par conséquent, *nécessaire* d'elle-même. »

Leibnitz donne un exemple de ces séries de possibles dont la meilleure et la plus complète se met en existence et se fait jour à travers les autres. « Dans « ce combat, la nécessité même fait le meilleur choix « possible, comme nous voyons dans les machines, « où la nature choisit toujours le parti le plus avan- « tageux pour faire descendre le centre de gravité « de toute la masse, autant qu'il se peut. » Cette évolution des possibles qui sont en même temps des puissances, des forces, explique tout par une dialectique idéale et réelle. Ce mécanisme intelligible n'exclut pas en Dieu la liberté, dont il est l'œuvre.

La lutte des possibles dans l'activité divine n'aurait-elle point son analogue dans notre activité intelligente? Il n'y a pas de dialectique purement formelle ; la nôtre elle-même est toujours accompagnée de quelque action, et une idée directrice de toutes les autres ne saurait rester abstraite. La liberté est un *possible* qui doit, lui aussi, prétendre et tendre à l'existence, par une sorte de prétention idéale et de tendance réelle ou active. La conception de cette puissance supérieure ne saurait rester en nous à l'état d'une simple possibilité abstraite; elle s'accompagne nécessairement de quelque tendance à l'action ; elle commence sa réalisation, et ne se conçoit qu'en se réalisant déjà : car, selon la parole d'Aristote, savoir c'est faire, et faire c'est savoir.

Le tort des déterministes est de croire que les actes, connus ou non de nous, demeurent toujours les mêmes, semblables au fleuve qui coule de la même manière, soit qu'on regarde ou qu'on ne regarde pas les flots qui se suivent. Leibnitz a dit

avec plus de vérité : « L'intelligence est comme l'âme de la liberté. » Seulement Leibnitz, croyant encore trop peu à la puissance des idées, ne voit dans cette intelligence, dans cette conscience, qu'une réflexion par laquelle le développement interne de l'âme devient pour l'âme un spectacle. Il ne pousse pas jusqu'au bout l'analyse, et ne s'aperçoit pas que ce spectacle même va transformer le drame. L'introduction du spectateur, au lieu de laisser passivement le drame se développer suivant son plan primitif, y entre comme élément, fait partie du plan et du drame même. Il n'y a pas, comme dans nos théâtres, l'acteur qui joue son rôle, et un spectateur passif; c'est l'acteur même qui est spectateur. Et quand il devient spectateur, il ne joue plus de la même manière qu'auparavant. Le spectacle modifie donc le drame; la contemplation modifie l'objet contemplé. C'est une vision qui agit sur la chose vue, c'est un miroir qui transforme les objets; bien plus, ce vivant miroir arrive à produire lui-même toute une série d'objets qui, sans lui, n'eussent pas existé.

Dans la théorie de Kant, non moins que dans celle de Leibnitz, l'idée de liberté pourra être introduite comme un moyen terme à la fois phénoménal et nouménal. Car, nous l'avons vu, l'idée de liberté est en même temps une puissance. Par cette idée, l'homme est en possession actuelle de sa raison transcendantale, qui descend alors, en quelque sorte, dans la série des phénomènes; par cette idée, la raison est en même temps nature. Quand l'idée de liberté n'est pas présente, la raison demeure retirée dans la région

transcendantale; quand elle est présente, la raison devient cause particulière au milieu des autres causes naturelles, et produit naturellement son effet.

Tout, dans le mensonge, n'est pas expliqué ni déterminé par les antécédents du menteur; ou du moins, dans ces antécédents, Kant oublie de compter l'idée même de la liberté et l'action de cette idée, dont l'intervention peut suspendre ou faire dévier le cours antérieur des causes naturelles. Pour prédire les actions par leurs causes phénoménales, il faudrait donc aussi pénétrer jusqu'à l'acte de cette raison transcendantale plus ou moins consciente d'elle-même, et par là psychologique autant que métaphysique. Négliger cette cause et la reléguer dans un monde transcendantal, où elle régnerait sans gouverner, n'est-ce point enlever d'avance toute leur valeur aux prédictions qu'on pourra faire? Il n'y a pas d'un côté l'expérience sans la raison, et de l'autre la raison sans l'expérience: les deux mondes semblent coïncider dans la conscience que la raison a d'elle-même et de son pouvoir, dans l'idée active de l'activité même. Si le tort des naturalistes est de ne pas voir que, parmi les forces naturelles elles-mêmes, se trouve l'idée de liberté, le vrai tort des idéalistes n'est pas de croire à la puissance des idées, mais au contraire de n'y pas croire suffisamment; car, en refusant à l'idée de liberté la puissance de produire un effet conforme à elle-même, et de se réaliser au moins partiellement, comme les autres idées, ils s'arrêtent à moitié chemin dans leur idéalisme. Kant a admirablement défini la liberté telle que l'entendent les fatalistes idéalistes, en l'appelant: la propriété d'être

cause par ses idées de la réalité des objets de ces idées mêmes. Dans cette définition, il veut parler de la puissance déterminante des idées, qui réalisent leurs objets dans la conduite; et si on en demeure là, on n'a encore que l'indépendance intellectuelle de Spinoza ou de Leibnitz, sans véritable libre-arbitre. Mais allons jusqu'au bout de cette définition, et nous pourrons dire aux idéalistes : — Puisque j'ai la propriété de produire par mes idées les objets de ces idées, je dois avoir la propriété de produire, par l'idée subjective de puissance libre, la réalité objective, au moins partielle, de cette puissance même. Donc, de votre déterminisme la liberté tend à surgir; donc, de votre point de départ subjectif, il n'est pas impossible de passer à l'objectif; donc, de la raison sortira peut-être la volonté.

V.— Les plus récentes observations de l'école empirique et naturaliste confirment les vues des idéalistes sur l'identité fondamentale de la pensée et de l'action. Selon M. Bain comme selon Müller, l'idée d'un objet absent et la perception d'un objet présent sont des actes qui ne diffèrent pas en nature, mais seulement en degré ; l'idée, en général, est le commencement d'une action. La tendance qu'a l'idée d'une action à la produire, montre que l'idée est déjà l'action elle-même sous une forme plus faible. Au souvenir de quelque action énergique, par exemple d'un combat, il nous est extrêmement difficile de nous empêcher de répéter cette action. Une sorte de courant causé par l'émotion se précipite dans les mêmes voies et s'empare des mêmes muscles, au point de

leur imposer une répétition réelle. Un enfant ne peut rendre compte d'une scène à laquelle il a pris part, qu'en la reproduisant avec tous les détails que les circonstances permettent. Remarquons en passant que c'est ce qui donne naissance au langage d'action; c'est aussi ce qui le rend si facilement intelligible pour les enfants eux-mêmes : nous interprétons rapidement les signes parce qu'ils sont le commencement des actes qu'ils représentent. — En pensant des mots ou une phrase, on sent une sorte d'impulsion et de mouvement se communiquer à la langue et aux autres organes de l'articulation, qui sont alors sensiblement excités. « L'articulation, dit M. Bain, est la seule diffé-« rence qu'il y ait entre la représentation purement « intellectuelle d'une idée et son expression vocale. » Nous sentons à chaque instant combien il est facile de convertir nos idées en paroles; il ne s'agit que d'y ajouter une force mécanique presque insensible, que de faire entendre un faible chuchotement. Il y a des gens qui sont si peu maîtres de leurs organes, qu'ils articulent ou murmurent toutes leurs pensées; il en est d'autres qui, dans certains moments d'excitation, ne peuvent s'empêcher de se parler à eux-mêmes. L'idée seule du bâillement le provoque. « Le frein qui « accompagne ordinairement les idées d'action et qui « les empêche de se traduire en mouvements, est trop « faible dans ce cas; en conséquence l'idée devient « à elle seule l'expression complète de la réalité. » Ce frein résulte du mécanisme dont parlait Leibnitz : les possibles tendent à se réaliser, mais ils rencontrent des choses déjà réalisées qui peuvent les contenir, ou d'autres tendances qui les neutralisent. Les

ondes produites par une pierre dans l'eau vont plus ou moins loin et sont neutralisées plus ou moins vite, selon la force du choc initial; de même il est en nous des tendances qui ne rayonnent pas jusqu'à la sphère visible de l'activité extérieure, mais qui n'en sont pas moins déjà l'action elle-même au premier degré.

Nous revenons donc toujours à considérer l'idée comme une force, et l'idée de liberté, en particulier, comme un ressort dont l'action a été négligée à tort par les diverses écoles philosophiques.

VI. — Nous ne prétendons pas que l'idée de liberté, par sa seule action efficiente et mécanique, pourrait suffire à changer absolument et objectivement la nature des choses, à donner tout d'un coup une entière liberté morale à un être qui n'en aurait pas le germe plus ou moins enveloppé; mais entre le mécanisme et la liberté réelle, cette idée offre un moyen terme nécessaire. C'est là ce que nous pouvons conclure de toutes les considérations qui précèdent.

En effet, la liberté n'existe qu'à la condition d'avoir conscience d'elle-même, et elle n'a conscience d'elle-même qu'à la condition de devenir l'idée d'elle-même. Or, toute idée étant une force capable de produire le mouvement, la liberté doit toucher par là au mécanisme. D'autre part, si le mécanisme existe d'abord et arrive, dans les systèmes appelés individus, à l'idée de la liberté, il pourra, en se conformant à cette idée, se rapprocher progressivement de la liberté même. L'idée de la liberté est donc bien un terrain commun, et en quelque sorte neutre, où

peut se préparer la paix entre les puissances belligérantes.

Si la liberté n'existe pas, le mécanisme que nous avons décrit sera ce qui peut le mieux la suppléer dans l'ordre mécanique. Si elle existe, elle devra, pour agir dans l'ordre mécanique, réaliser précisément ce mécanisme. Nous avons donc, soit le substitut, soit l'instrument de la liberté.

Ce substitut ou cet instrument pourrait être appelé l'équivalent mécanique de la liberté. La chaleur, l'électricité, le magnétisme, ont leur équivalent mécanique, qui exprime la quantité de mouvement dans laquelle ils doivent se transformer pour produire tel ou tel effet. La liberté, devant produire ses effets dans l'ordre mécanique, doit avoir aussi son équivalent, non-seulement sous le rapport de la quantité, mais encore et surtout sous le rapport de la qualité. La notion de liberté est l'équivalent logique et intellectuel de la liberté, et la force inhérente à cette idée en est l'équivalent mécanique.

Par là aussi se trouve déterminé ce que Kant aurait pu appeler le schématisme de la liberté. L'influence de l'idée de liberté est le schème de la liberté, comme la succession est celui de la cause, comme le permanent est celui de la substance, comme le nombre discret est celui de la quantité concrète.

Nous avons déjà rappelé comment Leibnitz s'est efforcé de rendre les quantités discontinues adéquates à la quantité continue : par le rapport constant des variables, il découvre le rapport de leurs limites. On peut substituer aux choses des séries indéfinies dont elles sont la limite. Ces séries pourraient

s'appeler des équivalents mathématiques ; elles sont, en d'autres termes, un moyen d'approximation indéfinie. — De même nous avons cherché dans le déterminisme mécanique le moyen d'approximation indéfinie par rapport à la liberté, ou son équivalent mathématique, mécanique et logique tout à la fois. C'est l'idée de liberté qui nous permet d'intercaler une série indéfinie de moyens termes entre le mécanisme physique et la liberté morale. Étant donné un système de forces, quelque grand qu'il soit, l'idée de liberté, toujours présente en moi, me fait concevoir la liberté même comme une force supérieure; et toutes les fois que je mets cette idée à l'essai, je réussis. J'arrive donc à concevoir une série de forces de plus en plus grandes. Sans doute aucune de ces forces ne doit être considérée comme adéquate à la liberté; mais, pour cette raison même, je puis toujours dépasser la force présente par ma pensée; je puis toujours, grâce à l'idée de liberté, passer d'une force à une autre plus grande; je n'aurai donc qu'à continuer ce mouvement pour obtenir le degré de force nécessaire à chaque action. J'obtiens par là, sinon une puissance infinie, du moins une puissance indéfinie qui en est le symbole mathématique et l'équivalent mécanique.

CHAPITRE III.

PUISSANCE EFFICACE DU DÉSIR DE LA LIBERTÉ, SUIVANT LA LOI DES CAUSES FINALES.

I. Application des théories de Lamarck et de Darwin.

II. Substitution du déterminisme des causes finales au déterminisme des causes efficientes. Organisme produit par le désir de liberté.

I. — Les théories de Lamarck et de Darwin sur le jeu des fonctions physiologiques, nous semblent propres à répandre quelque lumière sur le jeu de cette fonction morale que nous tendons à réaliser en nous : la liberté. Selon Lamarck, la tendance à la fonction crée l'organe quand elle s'exerce dans un milieu qui en fournit les éléments. Platon disait que le désir fait croître les ailes de l'âme ; Lamarck et Darwin diraient presque que le désir de voler, joint aux matériaux nécessaires, est ce qui donna aux oiseaux leurs ailes. Les circonstances développent chez l'animal un besoin par l'obstacle même qu'elles opposent à une fonction; le besoin n'est donc que la fonction tendant à s'affranchir des obstacles. Par là la fonction tend à s'accroître en intensité et à se perfectionner sous le rapport de la qualité, pour s'approprier au milieu tout en le soumettant à sa dépendance. Il en résulte une série d'actions et de réactions, par lesquelles se transforment à la fois et la fonction

et ce milieu le plus immédiat qui constitue l'organe. La tendance à la fonction, force supérieure, agit sur les forces inférieures, et se sert de leur résistance même comme d'un moyen, semblable à l'architecte qui tourne les obstacles au profit de son œuvre en les faisant entrer dans son plan. Le rudiment de la fonction agit sur le rudiment de l'organe, qui réagit à son tour sur la fonction; et de ces actes répétés naissent des habitudes, c'est-à-dire un accroissement des puissances et une diminution des résistances. Par l'hérédité se transmettront ensuite et les tendances instinctives et des organes plus dociles à leur action ; les générations successives, en perfectionnant la machine organisée, aplaniront peu à peu les obstacles devant le désir, qui trouvera à son service des instruments plus parfaits. L'existence d'un besoin prouve physiologiquement l'existence au moins rudimentaire d'un organe qui, en se développant, pourrait le satisfaire; et d'autre part, la tendance à satisfaire le besoin développe l'organe même. On ne désire pas ce qu'on ne fait pas déjà à quelque degré ; et s'il est vrai de dire qu'il n'y a aucun désir de l'inconnu, c'est que la connaissance est déjà l'action. L'action, en se révélant elle-même, est aussi la révélation d'une puissance indéfinie capable de progrès ; c'est une ouverture sur un horizon dont on ne voit pas les bornes. Aussi Platon disait-il que le désir est fils de la richesse et de la pauvreté. L'être qui désire des ailes et en porte le germe, transmettra ce germe avec ce désir à ceux qui le suivront, et un jour viendra où, grâce aux efforts accumulés des générations, les

derniers venus verront devant eux s'ouvrir l'espace.

Les mêmes lois se retrouvent dans la vie intérieure de l'esprit. Si notre désir dominant est celui de la liberté, c'est que déjà sans doute nous portons en nous l'organe de la liberté ; et cet organe fût-il invisible aux yeux mêmes de l'âme, la tendance à la fonction suffirait pour le produire au jour. Ici en effet la tendance agit dans un milieu plus voisin d'elle-même ; entre le désir de voler et les ailes, quelle distance et que de moyens termes à franchir ! Cependant ils ont été franchis. Mais les organes de la volonté tendant à la liberté sont ce qu'il y a de plus voisin d'elle-même : le sentiment, l'intelligence, l'action ; bien plus, la liberté complète est à elle-même son organe, elle est la fonction exercée sans intermédiaire, l'action qui pour se poser n'a besoin que de soi, la puissance qui se rend actuelle elle-même : c'est l'aile toujours déployée qui plane au-dessus de toutes choses.

Les lois physiologiques et psychologiques aboutissent donc à une même induction : l'idée de la liberté, qui en est aussi le désir, doit avoir probablement pour organe la liberté même, et elle lui sert d'organe à son tour. Or, s'il est une tendance qui ait existé toujours dans l'humanité, c'est la tendance à cette suprême fonction de la vie ; croire qu'elle n'a pu se réaliser en aucune manière, ce serait croire que l'humanité, ou la pensée consciente, a travaillé en vain, quand la nature même, ou la pensée obscure, est parvenue à produire ce que cherchait son instinct infaillible.

II. — Si nous passons du point de vue expérimental

au point de vue métaphysique, nous aboutissons à des conclusions analogues.

Aristote, Leibnitz et Kant ont montré que la série mécanique des conditions efficientes, prise en sens inverse, devient une série de moyens et de fins : le tout, comme fin, détermine l'existence des parties qui doivent le produire lui-même comme effet; et ce qui ne semblait d'abord qu'un mécanisme apparaît comme un organisme. A ce point de vue, le déterminisme physique devient un déterminisme téléologique, et la nécessité antécédente n'est plus qu'une nécessité conséquente ou hypothétique. Les mouvements vers les fins, au lieu d'être les simples dérivés du passé, sont les anticipations de l'avenir. La résultante est une attente, l'impulsion une attraction; en d'autres termes, les mouvements sont des tendances. Les fins étant des biens, ces tendances ne peuvent être, selon la pensée d'Aristote, que des désirs (1). C'est donc le désir, en dernière analyse, qui est la réalisation concrète et le fond psychologique de la finalité. Le désir est ce qui produit et anime tout organisme; il est la vie même. Mais la loi du désir est de tendre au plus grand bien réel ou apparent; la certitude de cette détermination au plus grand bien constitue donc encore un déterminisme, supérieur sans doute au déterminisme mécanique, et qui pourtant nous présente les mêmes choses dans un autre ordre.

Il est vrai que ce changement de point de vue entraîne d'importantes conséquences. En premier lieu,

(1) Aristote, *De animâ*, III, x : Ἡ κίνησις ὄρεξίς τίς ἐστιν ἢ ἐνέργεια.

comme l'ont remarqué Leibnitz et Kant, la finalité substitue la contingence métaphysique à la nécessité métaphysique : les choses à la rigueur pourraient ne pas être, bien qu'elles doivent être certainement. En second lieu, la tendance des moyens à la fin n'offre plus un caractère de contrainte, mais de spontanéité ; car les moyens sont conçus comme se disposant d'eux-mêmes en vue de la fin, du moins dans la finalité interne, qui est la vraie, et qui caractérise les êtres vivants. Le désir ne subit de contrainte que de la part des obstacles qui le contrarient ; mais en lui-même, dans ce qu'il a de positif, il part de la spontanéité.

Ce qui empêche de comprendre cette spontanéité dans l'élan des moyens vers la fin, c'est la confusion perpétuelle de la finalité externe avec la finalité interne. Nous ne devons pas juger la nature vivante, qui travaille par le dedans et qui est ouvrière de sa propre perfection, comme nous jugeons les œuvres que l'homme travaille et perfectionne par le dehors. Aristote, Leibnitz et surtout Kant, ont relevé cette erreur de l'imagination vulgaire, qui est un des plus grands obstacles à la conception de la liberté, parce qu'elle en supprime la première condition, c'est-à-dire la spontanéité. Nous nous figurons des substances inertes, mal à propos nommées causes, et une fin qui agit sur elles extérieurement ou mécaniquement. Nous concevons alors un mécanisme externe, incompatible avec la spontanéité, quand il faudrait concevoir un mécanisme interne, conséquemment un dynamisme, conséquemment encore une évolution spontanée de la pensée et du désir. Il im-

porte pourtant de ne pas retomber dans la conception même d'où l'on vient de sortir, et de ne pas raisonner sur la surface concave des choses qui est tournée vers le centre, comme s'il s'agissait encore de la surface convexe, qui s'offre à l'action extérieure de tous les autres êtres. Les lois mécaniques et extérieures étant une fois reconnues comme la traduction symbolique de lois intérieures et finales, on n'a plus le droit de se figurer des substances inertes en repos, puis des causes actives en mouvement qui viennent pousser les substances inertes et leur donner la chiquenaude dont se moquait Pascal.

Il y avait, nous l'avons vu, une pensée profonde, obscurément exprimée, dans l'harmonie préétablie de Leibnitz ; mais l'exemple des horloges, que Leibnitz répétait comme plus populaire, exprimait malheureusement tout le contraire de sa pensée, et substituait l'harmonie par le dehors à l'harmonie par le dedans. Leibnitz rendait mieux son idée, quand il comparait l'univers à un chœur de musiciens : dans ce chœur, chacun fait sa partie en tâchant de s'accorder avec tous les autres, sans exercer sur eux aucune action matérielle, par la seule influence d'une communauté de sentiment ou de pensée, par le seul attrait d'une fin commune et d'un commun idéal. Si les monades n'ont point de fenêtres sur le dehors, c'est qu'elles s'accordent, se perçoivent, et en un certain sens se pénètrent par le dedans ; le bien, qui est comme centre partout et comme circonférence nulle part, n'est le principe de leur activité que parce qu'il en est la fin ; il n'est pas en dehors d'elles : en lui elles existent, vivent et se meuvent. Le dehors et l'étendue

ne sont que des relations et des symboles de l'imagination intérieure; tout est interne, conséquemment vivant et spontané.

Nul n'a mieux complété la pensée de Leibnitz que Schelling; nul n'a mieux montré comment, dans la nature et dans l'art, les moyens s'organisent d'eux-mêmes en vue de leur fin. Dans la nature vivante, comme dans le génie artistique, l'idée directrice qui est en même temps un désir organisateur fait surgir en elle ou autour d'elle, sans même le savoir, des forces auxiliaires dont elle est la cause finale. Dans le germe animé, avec la vie, s'éveille le désir; puis les organes propres à satisfaire ce désir se disposent d'eux-mêmes et se coordonnent en vue du résultat final. L'être animé désire-t-il se mouvoir dans l'espace; aussitôt, de tous ses organes, émergent des mouvements élémentaires qui répondent d'eux-mêmes à son appel (1). Désire-t-il changer et se mouvoir dans le temps; les changements auxiliaires, pensées et désirs, convergent au but proposé. Chaque désir est comme l'astre central qui, en se mouvant, entraîne avec lui tous ses satellites. Dans l'inspiration du génie, même attraction de l'idée dominante sur les idées secondaires. L'artiste aspire à la réalisation d'un idéal : aussitôt, par un travail dont il n'a pas même conscience, les idées et les sentiments se groupent pour former un organisme plus ou moins conforme au type conçu et désiré; les mots eux-mêmes suivent les idées et s'y approprient, de telle sorte que l'organisme principal se produit par le concours

(1) V. M. Ravaisson, *la Philosophie au XIXe siècle*. Conclusion.

d'une multitude indéfinie d'organismes secondaires.

Le désir de la liberté doit exercer aussi son influence selon cette loi d'attraction propre aux causes finales; et c'est ce qui a lieu dans la réalité. Quand le désir de la liberté acquiert une énergie inaccoutumée, nous voyons, ici encore, les moyens se disposer en vue de la fin. Mais comment se représenter, dans ce cas, le type que doit réaliser l'organisme intérieur?

La liberté est une chose sans forme, qui n'offre point de prise à l'imagination comme en offre le type d'une œuvre de la nature ou d'une œuvre de l'art. Pour se conformer à ce qui est précisément sans forme, toutes les formes sensibles devront tendre à s'affaiblir et à s'évanouir; toute sensation, toute image trop vive qui pourrait opposer ses contours définis au type de la liberté infinie, reculera peu à peu pour se confondre dans une perspective lointaine avec les autres objets des sens. Le premier effet du désir de la liberté sera donc une force répulsive par rapport à tous les désirs sensibles : les réalités matérielles, se dispersant à l'apparition de cette lumière intelligible, ne seront plus que des ombres prêtes à rentrer dans la nuit.

La représentation des objets matériels, qui ne sont après tout que des mouvements, est un mouvement elle-même; le désir de la liberté devra donc tendre au repos. Ne nous représentons pas ce repos comme le calme de l'inertie; c'est le calme de la force. La passion de la liberté intelligible, qui n'offre point l'agitation propre aux passions sensibles, produira peu à

peu l'apaisement de l'âme, loin d'en produire le trouble. Du reste, cet apaisement n'est pas instantané ; il se manifeste, comme dans une masse agitée, par des ondulations de moins en moins irrégulières, qui se produisent à la fin d'une manière égale et dans tous les sens autour du centre.

En même temps qu'une influence répulsive sur les parties inférieures de notre être, le désir de la liberté exerce une force attractive sur toutes les parties de ce monde intelligible que chacun de nous porte en soi. Les idées du bien, du désintéressement, de l'universelle raison, de l'universel amour, du règne universel des libertés, se présentent comme les naturels organes de cette liberté même que nous désirons. Par eux il semble que nous vivrons le plus *en nous*, et aussi le plus *dans les autres*. Rendus à nous-mêmes et tout ensemble ravis à nous-mêmes, quelque chose se produit en notre âme qui rappelle l'inspiration de l'art : nous inventons, nous suscitons, par une fécondité dont le secret nous échappe, un ordre de perfections invisibles ; nous créons un nouvel univers.

Selon Kant et Schelling, l'invention est libre dans la nature et dans l'art, parce que, sans rien produire de nouveau au point de vue mécanique, elle crée sans cesse du nouveau au point de vue téléologique. Le mécanisme est toujours le même, les organismes sont toujours différents ; les conditions élémentaires se suivent dans l'espace et dans le temps selon les mêmes lois de la nécessité, mais les moyens et les fins s'organisent dans la pensée et dans le sentiment en idées et en désirs, que transforme sans cesse un

progrès spontané ; le mécanisme, à vrai dire, n'avance pas ; la finalité avance toujours.

Le caractère de liberté, dans cette doctrine, devra être attribué surtout à ce qu'on pourrait appeler l'invention morale, qui conçoit et réalise des types nouveaux de beauté morale. Cette invention dont tous sont capables peut s'exalter chez quelques-uns jusqu'au génie, et ces derniers sont comme les poëtes du bien.

Pourtant, nous ne saurions encore reconnaître ici la liberté vraie ; c'est une spontanéité des désirs qui ne peut changer la nécessité des mouvements. L'école allemande n'a guère dépassé ce point de vue, où la liberté n'est encore qu'une liberté d'exécution plutôt que de volition. Nous sommes libres, selon cette doctrine, ou nous nous croyons libres, quand notre désir est tout-puissant sur les moyens de le réaliser et quand il les produit nécessairement; il n'y a plus alors de différence essentielle entre cette liberté artistique et la liberté physique. Mon désir de mouvoir mes membres détermine nécessairement en eux tous les mouvements qui doivent le réaliser, et je me trouve alors physiquement libre. Soit ; mais mon désir, lui, est-il libre? Je désire réaliser un idéal de beauté morale, et ce désir exerce une influence nécessitante sur tous les moyens de sa réalisation ; soit ; mais c'est encore là une sorte de liberté *naturelle*, non *morale* : car mon désir ne semble pas d'une autre nature que tous les mouvements qui agitent l'univers. Aussi, dans cet ordre de la finalité pure, arriverait-on à conclure avec Hegel que la liberté est la conscience de la nécessité (1).

(1) « Ce qu'on appelle notre liberté est précisément la conscience de « la nécessité en vertu de laquelle une fin conçue par notre esprit dé-

Dans cette théorie allemande de la liberté esthétique, qui est un moyen terme entre la nécessité mécanique et la vraie liberté morale, nous avons introduit un moyen terme nouveau. Nous avons vu, en effet, que la liberté peut se prendre pour fin elle-même; or, si la fin *détermine nécessairement l'existence des moyens qui doivent déterminer la sienne*, on arrivera à dire que la liberté, en devenant la fin du désir, doit déterminer l'existence des moyens propres à déterminer son existence même. On a ainsi, par un mouvement circulaire, une nécessité descendante, qui a pour principe l'idée de la liberté, puis une nécessité en quelque sorte remontante, qui devrait avoir pour résultat l'existence de la liberté même.

Il est vrai qu'un doute reste toujours sur ce résultat final; mais nous obtenons, ici encore, par ce mouvement circulaire, une approximation indéfinie. L'équivalent progressif de la liberté dans l'ordre des désirs, ou, s'il est permis de le dire, son *équivalent esthétique*, c'est le désir de la liberté.

A vrai dire, le mécanisme et la finalité sont deux aspects des choses relatifs à la nature de notre intelligence discursive, que Platon appelait διάνοια. En effet, la série mécanique des choses dans le temps et dans l'espace est une représentation successive ou un mouvement de la pensée qui ne saurait s'expliquer par lui-même, et sans un principe

« termine, dans la série de nos actions, l'existence des moyens qui « doivent à leur tour déterminer la sienne. » (M. Lachelier, *Du principe de l'induction*, 111.)

supérieur. Ce principe, que Platon considérait comme l'objet de la pensée intuitive ou νόησις, ne serait plus une diversité indéfinie ni une unité abstraite, mais l'*un dans le multiple*, c'est-à-dire tout ensemble unité et infinité. Car un mécanisme suppose, dans son principe suprême, ce double attribut pour expliquer tout ensemble le changement indéfini des phénomènes et l'identité des lois. D'autre part, la variété des moyens reliés à une fin suppose aussi, dans son principe, une unité non exclusive de la variété, et dont le nom véritable, selon Platon, est le bien. L'unité à laquelle on aboutit ainsi, dans les deux sens du mécanisme et de la finalité, doit être au fond la même; et cependant elle semble avoir des conséquences contraires, puisque dans un sens tout paraît être nécessité, et dans l'autre, spontanéité. Si nous avions la raison intuitive que Platon nous attribue, nous apercevrions sans doute cette unité conciliatrice, qui ne serait ni nécessité ni finalité, mais supérieure aux deux à la fois. Cette aperception est refusée à notre entendement discursif. — « Pour notre entendement, dit « Kant, un tout réel de la nature résulte du concours « entre les forces motrices des parties, tandis que, « pour un entendement intuitif, *intellectus archetypus* « (terme emprunté par Kant aux Platoniciens), le « tout serait donné par lui-même et déterminerait « les parties. Si donc, au lieu de concevoir le tout « dépendant des parties, comme le fait notre enten- « dement discursif, nous voulons, selon l'idée d'une « intelligence intuitive, nous représenter les parties « comme dépendantes du tout, et quant à leurs

« formes et quant à leurs rapports, cela ne nous est « possible, encore d'après notre entendement, qu'au- « tant que nous considérons, non le tout comme « déterminant les parties (ce qui impliquerait, eu « égard à l'entendement discursif), mais l'idée d'un « tout comme la raison de sa possibilité et de la « liaison de ses parties. Or, dans ce cas, le tout « serait un effet dont une idée serait regardée « comme la cause, une *fin* par conséquent (1). » Mais ce mode de représentation discursive ne peut être la vérité absolue, car il repose en grande partie sur des rapports de temps et de quantité. Si la fin est ainsi conçue comme une idée qui cause une série d'effets, nous revenons au Démiurge du *Timée*, qui travaille mécaniquement sur la matière, tout en contemplant l'idéal; en d'autres termes, nous changeons la fin en cause efficiente, nous faisons agir l'idée dans le temps, nous lui faisons précéder chronologiquement ses effets, et nous retombons dans le mécanisme même d'où nous avions voulu sortir. C'est ce qui rend si inintelligible la liberté quand nous nous représentons d'abord une cause efficiente et neutre par elle-même, la volonté, puis des motifs ou idées qui semblent agir sur elle par impulsion, comme des moteurs étrangers; l'imagination fait tous les frais de cette conception inexacte et contradictoire. D'autre part, quand nous voulons nous représenter un mode d'action autre que l'impulsion mécanique et plus conforme à la nature de la cause finale, nous sommes obligés de

(1) *Critique du jugement*, § 77.

substituer à l'impulsion l'attraction, et de concevoir la cause finale comme une beauté qui, du sein de son repos, meut les choses par son attrait. Cette conception d'Aristote, plus compatible avec la spontanéité, n'est cependant encore qu'une représentation incomplète. Mieux vaudrait combiner les deux modes d'action dans le monde moral, comme on le fait dans le monde physique, où on explique les choses tout à la fois par impulsion et par attraction, par pression extérieure et par tension intérieure. Mais la vraie liberté est encore au-dessus de toutes ces combinaisons. N'y a-t-il point en nous, outre l'ordre des notions intellectuelles et l'ordre des désirs sensibles, une sphère supérieure, où elle pourra enfin se trouver ?

Ce n'est pas sans raison que la liberté a toujours été appelée liberté morale. Si la morale n'existait pas, les libertés que nous avons précédemment décrites et qui se concilient facilement soit avec le mécanisme, soit avec la téléologie de la nature, seraient suffisantes pour la théorie et pour la pratique. Dans la moralité, au contraire, nous voulons plus qu'une approximation de la liberté, nous voulons une liberté réelle, et une liberté vraiment morale. Élevons-nous donc à ce point de vue où la théorie et la pratique exigent également quelque chose de définitif et d'absolu.

CHAPITRE IV.

SUBORDINATION DE LA NÉCESSITÉ ET DE LA FINALITÉ A LA LIBERTÉ MORALE.

Introduction de l'idée de liberté dans l'idéal moral. Rectification du déterminisme moral. Rapport de la liberté et de la moralité. Identité de la liberté avec le désintéressement.

La forme la plus haute du déterminisme, qu'on pourrait appeler le déterminisme moral ou de l'amour, croit que la nécessité morale suffit pour constituer la moralité ; on sait comment Socrate, Platon, les Stoïciens, les Alexandrins, accordèrent à l'amour du bien une puissance irrésistible ; on retrouve une théorie analogue dans les spéculations des théologiens sur la grâce ou sur l'amour de Dieu inspiré par Dieu même.

Dans cette forme supérieure du déterminisme, comme dans toutes les autres, il faut d'abord rétablir l'idée de la liberté. Dès lors, au lieu de poursuivre un bien abstrait, plutôt vrai et beau que bon, nous aspirerons à réaliser un bien actif et personnel, une bonté vraiment morale.

Nous l'avons vu, la liberté, ainsi introduite dans l'idée du bien, ne se contente pas du rang de simple attribut, et tend à devenir l'essence du bien même (1).

(1) Voir première partie, chap. III.

Si le bien est d'abord bon *en soi*, c'est que rien ne fait obstacle à son existence indépendante, c'est qu'il est librement ce qu'il est et se donne librement sa bonté; de plus, comme le libre développement est en même temps une joie, la suprême liberté apparaît comme une suprême béatitude. Si le bien, en second lieu, est bon *pour autrui*, c'est encore parce qu'il est libre, et que, n'étant pas limité par son individualité, ni retiré dans un moi incommunicable, il donne aux autres êtres l'existence et la liberté. La liberté du vouloir, qui est l'infinité réelle, et dont l'infinité mathématique ou métaphysique n'est que l'image, est donc le fond même du divin.

L'idéal moral à réaliser redevient ainsi, pour le partisan du déterminisme moral comme pour celui de la liberté, un bien libre qui, s'il se réalisait, serait identique au moi lui-même, et pourrait dès lors lui être attribué. Le déterminisme, au lieu de prendre pour fin suprême une loi abstraite et purement intellectuelle, sorte de symétrie logique, reprend pour fin un bien qui tirerait de lui seul sa bonté, une liberté heureuse et bienveillante, en un mot la bonne volonté. Il s'accorde donc avec les autres doctrines sur le but à poursuivre.

Maintenant, pour que ce but soit réalisable, question qui reste à examiner, il faut que la volonté puisse être avec le bien dans un rapport qui ne la détruise pas elle-même.

Ce rapport, qui évidemment ne peut être un lien de mécanisme, peut-il être un lien de finalité ordinaire? — C'est sous cette dernière forme que l'antiquité se l'est représenté. Mais alors, la volonté n'étant

plus qu'un moyen par rapport à une fin supérieure et indépendante d'elle, ce qui détermine les actes, au fond, c'est le degré de connaissance et de désir produit par cette fin.

La tendance moderne, au contraire, est de considérer la liberté comme faisant partie de la fin même, comme étant, non pas une forme du bien, mais le fond même du bien. C'est ce que les Stoïciens avaient déjà entrevu; c'est ce que le christianisme a mieux compris. L'objet de la pensée abstraite peut être vrai, l'objet du désir peut être agréable, mais le bien proprement dit ne peut résider que dans la volonté; il est la bonne volonté. Or, la bonne volonté elle-même n'est pas autre chose que la liberté complète qui veut ce qu'elle veut infiniment, pour toujours et pour tous. De là la valeur absolue attribuée par les modernes à la liberté; notion qui devait produire enfin, dans l'ordre social, une idée du droit que le christianisme même n'avait pas eue ou n'avait qu'imparfaitement comprise.

De tout ce qu'on peut concevoir dans ce monde, et même au-dessus de ce monde, il n'y a, selon Kant, qu'une seule chose qu'on puisse tenir pour bonne sans restriction; c'est une *bonne* volonté. Et la bonne volonté ne tire pas sa bonté ou sa valeur de ses effets ou de ses résultats, ni de son aptitude à atteindre tel ou tel but proposé, mais seulement d'elle-même. Quand un sort contraire empêcherait l'exécution de ses desseins, et quand il ne resterait que la bonne volonté toute seule, elle brillerait encore de son propre éclat, car elle tire d'elle-même toute sa valeur. L'utilité ou l'inutilité, ne peut rien ajouter ni

rien ôter à cette valeur propre et intrinsèque : idée étrange, dit Kant, et pourtant idée vraie ; quiconque n'aura pas saisi cette idée ne pourra rien comprendre ni au devoir ni au bien. L'utilité, ajoute-t-il, n'est guère que comme un cadre qui peut attirer sur un tableau magnifique l'attention de ceux qui ne sont point assez connaisseurs, mais qui ne saurait recommander le chef-d'œuvre ni en déterminer le prix pour ceux qui connaissent et sentent la vraie beauté. — C'est que la bonne volonté est le libre amour du bien, et que rien n'est supérieur au libre amour.

Duns Scot et Descartes avaient déjà subordonné l'intelligence à la volonté, par cela même le déterminisme intellectuel à la liberté; Kant va plus loin et subordonne à la liberté le déterminisme des causes finales. La liberté fait la loi, la loi fait le bien ou détermine la fin, et cette fin est la liberté même; de cette manière, c'est la moralité qui pose la finalité au lieu de la subir; ou plutôt elle est elle-même la finalité. Kant continue ainsi dans l'ordre moral la révolution qu'il a commencée dans l'ordre rationnel, et qu'il comparait à la conception de Copernic. Au lieu de soumettre la pensée aux choses, il soumet les choses aux lois de la pensée; et de même, au lieu de soumettre la moralité à la finalité, il prend la moralité elle-même pour fin.

La liberté pure, en effet, ne doit être déterminée par rien qui lui soit étranger, elle doit être absolue. Cependant elle ne saurait être pure indétermination, pure indifférence ; elle a un but, mais un but qui n'est pas extérieur, un but qui est en elle, qui est elle-même : elle doit se conserver, se maintenir au-

dessus de tout le reste; elle est *fin en soi*. Par là elle est détermination d'elle-même par elle seule, et elle ne doit qu'à elle-même sa loi. Elle est donc autonome.

Étant autonome, la liberté ne reçoit aucune loi du temps et de l'espace ou de la quantité; elle veut absolument, et par cela même universellement. La loi qu'elle se fait peut donc être et doit être la loi de toute autre volonté; dans cette loi se trouve l'unité suprême de toutes les libertés, qui est la seule unité véritable.

Cette unité offre un caractère d'infinité auquel rien de fini ne peut être adéquat. L'infinité ou l'universalité est une forme, au sens de Kant, c'est-à-dire l'absence de tout contenu sensible; ou, si l'on veut, elle est un contenu pur de toute forme sensible; ou plutôt encore elle est ce qui contient et embrasse tout dans son infinie unité. Une pareille loi, étant dégagée de toute fin bornée et sensible, détermine la volonté immédiatement, c'est-à-dire sans l'intermédiaire d'aucune autre idée, d'aucune considération d'utilité ou de plaisir; la volonté n'est pas même soumise à l'idée d'un bien qu'elle devrait réaliser. Au contraire, elle sera elle-même la règle du bien, et nous jugerons *bien* ce qui pourra réaliser cette unité suprême ou cette suprême universalité des volontés libres.

L'action qui, dans le monde sensible, se conforme à cet ordre intelligible, est bonne en soi; une volonté dont la maxime est toujours conforme à cette loi est bonne absolument, à tous égards, et de plus elle est la condition suprême de tout bien. « Le concept « du bien et du mal ne doit donc pas être déterminé « antérieurement à la loi morale, à laquelle, suivant

« l'apparence, il devrait servir de fondement; mais « seulement, comme il arrive ici, après cette loi et par « cette loi (1). » Supposez que nous voulions débuter par le concept du bien, pour en dériver les lois de la volonté ; le concept de ce qu'il y aurait de bon dans l'objet serait alors le principe déterminant de la volonté. Or nous ne pouvons connaître *à priori* ce qu'est cet objet. Le bien intelligible ou la perfection n'est qu'une forme abstraite sans contenu, et se réduit à l'infinité ; l'infinité elle-même se réduit à l'absolue indépendance, qui n'est que la liberté. Nous ne connaissons donc de bien *à priori* que la liberté. Quant au bien *à posteriori*, « la pierre de « touche du bien et du mal ne pourra être pla- « cée ailleurs que dans l'accord de l'objet avec notre « sentiment de plaisir ou de peine; et la raison n'aura « d'autre fonction que de déterminer, d'une part le « rapport de chaque plaisir ou de chaque peine avec « l'ensemble de toutes les sensations de notre exis- « tence, et d'autre part les moyens de nous en pro- « curer les objets. Or l'expérience seule peut « montrer ce qui est favorable au sentiment du plai- « sir (2). » Le bien sera ainsi l'agréable ou l'utile, c'est-à-dire l'objet du plus grand désir. La volonté perd alors son autonomie ; car, toutes les fois que la volonté a besoin d'un objet qui lui prescrive sa règle comme du dehors, cette règle n'est autre chose qu'une hétéronomie (3).

(1) *Raison pratique*, p. 229.

(2) *Ibid.*, *p.* 230.

(3) « L'impératif est alors conditionnel ou hypothétique, à savoir : « *si* je veux cet objet, ou *parce que* je veux cet objet, je dois agir de « telle ou telle manière; par conséquent, l'objet ne peut donner un

Dans cette hétéronomie la liberté redevient impossible ; l'ordre des moyens et des fins, tel qu'il apparaît à la nature du sujet intelligent et sensible ou à ses facultés naturelles, est la seule explication valable de ses déterminations. En effet, nous ne faisons pas notre nature, nous la trouvons toute faite ; et d'autre part, ce que nous appelons la nature des objets n'est conçu par nous qu'en vertu de notre nature même. Tout cela n'est donc qu'une sorte de naturalisme qui exclut, avec la vraie moralité, la vraie liberté. Celle-ci réclame une volonté qui se fasse à elle-même sa loi, sa fin, son bien.

Tel est le grand principe par lequel Kant a renouvelé la philosophie morale. Il semble seulement lui avoir donné une forme trop abstraite ; il en a déterminé en effet la forme rationnelle, mais non le fond

« ordre moral, c'est-à-dire catégorique. Or, que l'objet détermine la « volonté au moyen de l'inclination, comme dans le principe du bon- « heur personnel ; au moyen de la raison appliquée en général à des « objets possibles de notre vouloir, comme dans le principe de la per- « fection : dans l'un et l'autre cas, la volonté ne se détermine pas « immédiatement elle-même par la représentation de l'action, mais « elle est simplement déterminée par l'influence que l'effet supposé de « l'action a sur elle. Quand je dis : *je dois faire telle chose parce que* « *je veux telle autre chose*, il faut encore admettre en moi une autre « loi d'après laquelle je veux nécessairement cette autre chose ; et « cette loi, à son tour, a besoin d'un impératif, auquel soit soumise « cette maxime. En effet, comme l'influence que la représentation d'un « objet de notre activité peut exercer sur la volonté dépend de la na- « ture même du sujet, soit de la sensibilité, soit de l'entendement et « de la raison, qui, en raison des dispositions particulières de leur « nature, s'occupent d'un objet avec satisfaction, c'est proprement ici « la *nature* qui donne la loi ; et puisque cette loi, comme loi de la « nature, ne peut être connue et démontrée que par l'expérience, elle « est contingente en soi, et par là impropre à constituer une règle pra- « tique apodictique, telle que doit être la règle des mœurs. Elle n'est « jamais autre chose qu'une hétéronomie de la volonté. » (*Raison pratique*, p. 95.)

psychologique. L'universalité de la loi n'est qu'une catégorie rationnelle à laquelle on n'arrive qu'après des abstractions successives..

A vrai dire, ce n'est pas l'universel qui est le premier objet de la volonté morale, mais plutôt l'individualité, la personnalité : le problème moral se pose en posant face à face deux personnalités, deux libertés, la nôtre et celle d'autrui. Le vrai caractère de la détermination universelle, et Kant l'a bien vu, c'est d'être une détermination désintéressée. Or le désintéressement n'a pas pour objet une loi abstraite, mais des personnes vivantes et à vrai dire des individualités libres. Il est vrai d'ailleurs que la conduite désintéressée d'une personne à l'égard d'une autre renferme virtuellement une loi d'universalité; car la maxime de cette conduite, abstraite des deux termes individuels, devient une loi universelle. Il importe cependant de ne pas confondre ici la conséquence avec le principe. Dire que le bien est l'universel, ce serait se contenter d'un cadre vide et d'une considération toute formelle de quantité. L'universalité n'a de valeur que par ce qu'elle contient, et elle ne contient que des libertés individuelles ou des personnalités. La question concrète et vivante nous montre un moi en présence d'un autre moi, un être qui se croit libre en présence d'un autre qu'il croit libre; il s'agit de mon bien et de votre bien, d'intérêt ou de désintéressement.

C'est ici que la liberté apparaît véritablement comme seule capable de résoudre la question morale. Pour être désintéressé, il faut être libre.

En effet, un être qui n'agit que par une nécessité

naturelle et par une loi mécanique, même quand il semble agir pour autrui, n'agit en réalité que pour lui-même et satisfait sa propre nature. Son mécanisme peut produire des effets agréables ou utiles aux autres ; mais il n'y a là qu'une harmonie d'intérêts, parce qu'il n'y a qu'une harmonie de nécessités.

De même, un être qui n'agit que par une spontanéité naturelle et par une loi de finalité, comme l'ont conçu Socrate, Platon et Leibnitz, ne fait encore que satisfaire sa propre nature, c'est-à-dire au fond son propre intérêt ; il a, il est vrai, une nature active et spontanée, non plus passive et mécanique ; il va lui-même au devant de la fin qu'il désire, sans être en quelque sorte poussé par derrière mécaniquement. Mais enfin, étant donnée sa nature, avec la finalité plus ou moins haute qu'il conçoit, l'action dérive nécessairement. Et cette finalité est toujours une utilité pour l'être même. Il peut se faire qu'en même temps cette utilité soit celle d'un autre être ; mais c'est encore là une harmonie de spontanéité où nous ne reconnaissons pas le véritable désintéressement. Votre bien se trouve être mon bien parce que j'ai une nature sympathique et expansive ; mais si, en faisant votre bien, je ne fais que satisfaire l'élan de ma nature, suis-je désintéressé ? Il faudrait pour cela que l'ordre des termes fût renversé et qu'on pût dire : votre bien est mon bien parce que je le veux, et non pas : je veux votre bien parce qu'il est mon bien. En d'autres termes, il faut que ce qui change votre bien en mon bien soit l'initiative d'une volonté libre, et non la conséquence d'un rapport naturel soit de causalité soit de finalité.

C'est là en effet ce que la vraie moralité exige, et ce qu'aucun système utilitaire, ou, ce qui revient presque au même, aucun système déterministe ne peut fournir. Les Anglais ont poussé jusqu'à ses dernières limites la morale utilitaire ; mais on arrive toujours à cette difficulté finale : quand mon bonheur et le bonheur d'autrui sont en présence et paraissent contraires, comment agir? Comment trouver dans la *nature* des choses une raison déterminante du désintéressement? Dépassons même la morale utilitaire, et élevons-nous dans l'ordre des finalités jusqu'à la morale esthétique de Socrate et de Platon, qui identifie l'utile, le beau, le bien et le bonheur. Socrate nous dira que nous ne devons jamais mettre notre bonheur en opposition avec celui des autres, parce qu'en réalité tous les biens ne font qu'un dans le bien suprême. Bien pour moi, bien pour vous, bien en soi, sont dans la réalité une seule et même chose. — Mais on pourra toujours répondre que c'est là un idéal qui, au point de vue de la réalité présente, est faux, et qui, au point de vue de la réalité future, est invérifiable par l'expérience et indémontrable par la raison. A quels principes, à quelles lois essayerez-vous d'emprunter cette démonstration ? Est-ce aux lois du mécanisme physique ? Démontrez donc que la série de nécessités mécaniques qui aboutirait à mon propre bonheur et celle qui aboutirait au vôtre, finissent par se rencontrer au même point ! Démontrez que le mécanisme de la nature ne peut satisfaire mon intérêt final que si j'identifie mon intérêt avec le vôtre. Démontrez par exemple que, si j'ai le choix entre la mort et une trahison, le mécanisme de la nature fait de la mort mon plus

grand intérêt. Pour cela, il faudrait prouver mécaniquement l'immortalité de mon mécanisme et son harmonie finale avec le vôtre, ce qui est évidemment chimérique. Les raisonnements de la physique et de la logique abstraite sur les causes efficientes ne sauraient aboutir à démontrer l'identité des bonheurs, parce que nous ne connaissons pas tous les éléments et toutes les lois de la nature : nous ne savons pas en définitive si la machine du monde peut fonctionner sans écraser les uns entre ses rouages au profit des autres. Aussi le fatalisme physique ne pourra-t-il jamais considérer l'acte de désintéressement que comme une spéculation des plus hasardeuses, ou plutôt comme une manière de satisfaire sa nature, plus rare, mais peut-être moins sensée que celle du vulgaire.

Considérez maintenant, avec Socrate et Platon, l'ordre des causes finales. Selon ces philosophes, l'unité de tous les biens dans le bien est le suprême désirable : cette unité, en effet, outre qu'elle constitue d'abord le suprême intelligible, propre à satisfaire la raison, satisferait en même temps tous les penchants de notre nature. Mais pour qu'une chose soit pratiquement le suprême désirable, encore faut-il qu'elle soit possible ; or nous ignorons si cette unité de tous les biens dans le bien est possible, et encore plus si elle est réelle. Elle serait donc ce qu'il y a de plus beau et de plus désirable *si elle était réalisable*, ce que précisément nous ignorons. Le certain, c'est mon intérêt ; l'incertain, c'est l'identité de mon intérêt avec le vôtre. Cette identité est-elle chimérique, le vrai désirable sera mon bonheur

personnel. Si malgré cela mon bonheur se trouve encore avoir pour condition le vôtre, ce sera par la prédominance en moi des penchants métaphysiques et rationnels, ou des penchants sympathiques et sociaux, ou des penchants esthétiques. Mais, en satisfaisant ma nature de logicien et d'artiste, je n'aurai pas fait un acte de réel désintéressement ou de réelle moralité.

En résumé, entre la série des moyens qui a pour fin mon bonheur et la série des moyens qui a pour fin le vôtre, il y a un intervalle et une solution de continuité ; je conçois la coïncidence finale des deux séries comme ce qui satisferait le plus l'intelligence dans sa poursuite de l'unité ; cette coïncidence serait aussi souverainement désirable, supposé qu'elle fût possible ; mais comme, en fait, cette possibilité est inconnue et que les deux séries sont actuellement divergentes, je ne puis les faire coïncider que par un acte gratuit et désintéressé. Ma volonté libre peut seule rattacher l'une à l'autre ces deux chaînes dont les anneaux, pour l'expérience, semblent séparés par un vide infranchissable. En un mot, vous ne démontrerez jamais que vous et moi et tous les autres, nous sommes un ; je ne puis donc être uni à vous que par moi-même, c'est-à-dire par ma volonté, supérieure tout ensemble au mécanisme et à l'organisme naturels que me révèle l'expérience.

Cette union, qui réclame un lien supérieur à la nécessité et à la finalité, prend deux formes principales selon qu'elle est plus ou moins complète. Nous voulons d'abord être égaux, puis nous voulons n'être qu'un. La

méthode morale, en effet, tend à l'unité, comme la méthode de la science et comme celle de l'art. Mais notre science, nous l'avons vu, ne réussit qu'à unir les choses par des lois tout extérieures dans le temps et dans l'espace, lois dont le mouvement est la réalisation ; la science obtient ainsi une identité de séquences ou concomitances entre des choses qui demeurent absolument diverses. La méthode de l'art naturel, qui produit l'organisation et la vie, relie la variété des moyens à une fin intérieure ; c'est un lien supérieur au précédent, qui change la variété, sans la détruire, en individualité. Cependant les individus, une fois posés l'un en face de l'autre, forment comme autant de mondes distincts. L'unité est si peu réalisée encore, par la spontanéité de la vie comme par la nécessité du mouvement, que l'histoire de la vie est celle d'un combat dans lequel le plus fort l'emporte sur les autres et vit à leurs dépens. On se rappelle la lutte pour la vie si bien décrite par Darwin, et cette sélection où le triomphe appartient, soit au mécanisme qui a réalisé extérieurement la plus forte nécessité, soit à l'organisme qui a réalisé intérieurement la plus forte spontanéité. Ce mode de sélection se poursuit jusque dans les sociétés humaines, tant qu'on demeure au point de vue de l'utilité. Les lois de la science utilitaire par excellence, ou de l'économie politique, nous montrent la même lutte pour la vie que l'histoire naturelle. Il y a, quoi qu'on en dise, un antagonisme *naturel* entre l'accroissement de la population et les subsistances, selon la loi de Malthus ; entre la rente et le sol, selon la loi de Ricardo ; entre le travail ou la violence du passé, emmaga-

sinés dans le capital, et le travail présent réduit parfois à l'alternative de l'asservissement ou de la faim. Les harmonies économiques, opposées par Bastiat aux contradictions économiques de Proudhon, sont des harmonies idéales, que la justice peut seule réaliser, mais que la nature et la vie ne sauraient réaliser par elles-mêmes. La nature ne connaît que les lois générales, les genres et les espèces ; elle ne connaît pas les individus, et les sacrifie au fonctionnement régulier de son mécanisme. L'organisation vivante subordonne, elle aussi, les membres au corps, et les membres du corps social au corps lui-même. La moralité, supérieure à tous ces mécanismes et à tous ces organismes, n'existera que si nous la créons. La suprême unité du monde moral ne s'accomplira que si nous la réalisons nous-mêmes, d'abord par l'égalité, puis par la fraternité.

Faites abstraction de la liberté morale, et aucun raisonnement ne pourra établir l'égalité des hommes entre eux. La nature est fondée tout entière sur le rapport du plus au moins, de la supériorité à l'infériorité. Son mécanisme suppose le mouvement, et le mouvement suppose l'excès d'une force sur une autre. Son organisme suppose aussi la domination d'une force centrale sur toutes les autres, dont cette force se sert comme de moyens pour elle-même. Dans le mécanisme, tyrannie absolue ; dans l'organisme, monarchie plus ou moins constitutionnelle; nulle part la nature n'est républicaine. Nous seuls, par notre volonté, nous créons l'égalité. On ne démontrera jamais que vous soyez mon égal, si je ne vous considère pas comme libre, et si je ne me con-

sidère pas comme libre. Nos intelligences sont inégales ; nos bonheurs ne sont égaux et équivalents qu'à un point de vue abstrait ; dans la réalité concrète, il y aura toujours cette inégalité énorme, que votre bonheur est le vôtre et non pas le mien. Pour rétablir entre nous le rapport d'égal à égal, il faut donc que je vous conçoive, ainsi que moi, sous l'idée de liberté. C'est seulement dans cette idée et par cette idée que la substitution de ma personne à la vôtre est possible. Ne fais pas à un autre ce que tu ne *veux* pas qu'il te fasse : cette réciprocité des volontés libres constitue la justice, dont la proportion mathématique n'est que le symbole abstrait. Je veux relativement à vous ce que vous voulez relativement à moi. En dehors de cette égalité des libertés, le droit n'est plus qu'une force majeure, un intérêt majeur, une sagesse majeure, toujours un rapport de supériorité, jamais un rapport d'égalité.

Mais ce premier point de vue est encore trop abstrait. Pour réaliser effectivement ce rapport rationnel des libertés, il faut un acte réel de désintéressement, et, en conséquence, un nouvel acte de liberté. Par cet acte je veux être un avec vous; je ne me contente plus d'opposer votre liberté à la mienne; je les unis toutes deux en les subordonnant, sans les détruire, à un troisième terme, la liberté parfaite, au sein de laquelle disparaîtraient tout antagonisme, tout égoïsme, toute servitude.

Cette volition, qui prend librement pour objet l'absolue union des volontés libres, n'est autre chose que l'acte de fraternité ou d'amour. C'est donc seulement dans l'amour de la liberté et par cet amour que la

fraternité est possible. Il y a de la fraternité dans le droit même et de l'amour dans le respect; mais le droit n'était qu'un commencement d'union par l'égalité : la fraternité seule consomme l'unité.

L'amour de la liberté pour elle-même, pour les autres et pour soi, fondement de la moralité, n'est-il qu'une aspiration à un idéal irréalisable ? On se demandera peut-être s'il ne reste point théoriquement quelque contradiction entre le moyen et la fin proposée, entre l'amour, qu'on suppose ordinairement fatal, et la liberté qu'il poursuit. Nous sommes donc amenés à rechercher la vraie essence de l'amour.

Nous avons vu que la moralité consiste à aimer le bien, et qu'aimer le bien, c'est aimer la liberté même ; maintenant, aimer la liberté, n'est-ce pas déjà être libre, et n'est-ce point dans cet amour de la liberté que se trouve l'identité finale du sujet et de l'objet?

CHAPITRE V.

LA LIBERTÉ DANS L'AMOUR.

I. — De l'amour au point de vue psychologique. L'amour de la liberté est-il capable de produire la liberté elle-même et la contient-il en germe ? — La liberté, essence de l'amour. — Comment ce qui est le plus personnel est aussi le plus communicable à autrui.

II. — De l'amour au point de vue moral. Modifications apportées par la notion de l'amour libre dans les premiers principes de la morale.

Kant semble partager l'opinion vulgaire selon laquelle l'amour est un sentiment fatal, une inclination qui n'est pas proprement morale ou volontaire, mais passionnelle ou « *pathologique* ». Le devoir, alors, ne pourrait plus nous ordonner d'*aimer* nos semblables, d'aimer le bien même, mais seulement d'agir comme si nous aimions; la justice extérieure serait seule un devoir catégorique, et la charité ne deviendrait un objet d'obligation que dans sa manifestation extérieure, non dans son intime foyer. — « Aime Dieu par-dessus tout et ton prochain comme « toi-même. — Ce précepte, dit Kant, exige, à titre « d'ordre, du respect pour une loi qui commande « l'amour, et ne laisse pas à notre choix le soin d'en « faire notre principe de conduite. Mais l'amour de « Dieu est impossible comme inclination, comme « amour pathologique, car Dieu n'est pas un objet des « sens. Quant à l'amour des hommes, il est sans doute « possible à ce point de vue, mais il ne peut être or-

« donné, car il n'est au pouvoir d'aucun homme « d'aimer quelqu'un par ordre. Dans ce noyau de « toutes les lois il ne peut donc être question que de « l'*amour pratique* (1). »

Kant ne paraît pas saisir dans toute sa profondeur le précepte de la fraternité. « Les désirs, dit-il, et les inclinations, reposent sur des causes physiques (2). » Mais l'amour est-il une inclination nécessaire et un désir ? — Sans doute l'amour exclut l'indifférence et cette liberté d'indétermination que Descartes appelait le plus bas degré de la liberté. Mais en est-il de même pour cette liberté supérieure, qui consiste à se déterminer soi-même, quoique non indifféremment, et la libre union des volontés ne constitue-t-elle point, au-dessus du rapport des sensibilités, au-dessus du rapport des intelligences, ce qu'on appelle l'amour?

L'amour véritable n'est pas simplement l'harmonie des sensibilités ou la sympathie. Dans cette sorte de contre-coup que les joies ou les peines d'autrui trouvent en nous-mêmes, la part de la passivité et de la fatalité est encore trop grande. La sympathie, sous son air de désintéressement, cache encore de l'égoïsme ; on subit la sympathie, on fait son affection. Deux cœurs qui battent malgré eux d'un même battement, sympathisent ; ils n'aiment pas encore. Cependant, comme le plaisir ou la douleur résultent d'un vouloir satisfait ou contrarié, l'union des sensibilités présuppose déjà une union générale et naturelle des volontés. Supprimez ce commence-

(1) *Raison pratique*, p. 263.
(2) *Ibid.*, p. 265.

ment de volonté libre dans le plaisir même, et vous réduisez la sympathie à une fatalité brute.

L'harmonie des intelligences est la préparation de l'amour, et non l'amour même; mais déjà l'union des volontés y est plus évidente. Penser en commun la vérité, c'est la vouloir en commun, c'est aimer un même objet qui sera entre les volontés un trait-d'union.

Ce qui constitue essentiellement l'amour, c'est l'union des volontés; non pas seulement leur union avec un troisième objet, mais leur union entre elles, qui fait qu'elles se veulent mutuellement. Aimer quelqu'un, c'est le vouloir, lui, et non autre chose.

Mais ce qui est fatal en moi, c'est ce qui est produit par autre chose que moi-même, c'est ce qui est vraiment autre que moi. Si vous n'aimez en moi que ces choses étrangères, vous ne m'aimez pas moi-même; pour que votre volonté me veuille, il faut qu'elle veuille ma volonté; il faut de plus que votre volonté soit vraiment la vôtre, que ma volonté soit vraiment la mienne. Une attraction fatale n'est donc pas de l'affection. Les écoles déterministes ne peuvent arriver qu'à cette image incomplète de l'amour qu'Auguste Comte nommait l'altruisme. L'égoïsme est une inclination fatale vers le moi comme centre; l'altruisme est une inclination fatale vers autrui comme centre; mais l'altruisme, au fond, n'est ni plus désintéressé ni plus aimant que l'égoïsme. Qu'importe qu'un mouvement soit un mouvement d'expansion ou de concentration, s'il est toujours fatal ? Deux corps qui s'attirent ne s'aiment pas plus que deux corps qui se repoussent. Notre mutuel

amour ne serait qu'une mutuelle illusion s'il n'y avait que fatalité absolue chez l'aimant et chez l'aimé.

Les écoles idéalistes n'ont pas évité une erreur analogue à celle des écoles physiologistes et positivistes. Le déterminisme de l'amour, tel que Socrate et Platon l'ont compris, renferme une contradiction secrète. D'une part ils veulent que tout soit nécessité par l'amour ; d'autre part ils ne voient pas que l'amour même est un effort pour s'élever au-dessus de la nécessité, un élan de ce qu'il y a de plus intime en moi pour traverser tout ce qui vous est étranger et atteindre ce qu'il y a en vous de plus intime. Ce n'est pas le bien en général, comme l'a cru Platon, que j'aime en vous, mais votre bonté personnelle (1).

Déjà, dans une étude sur l'amour platonique, nous avons essayé de rétablir en son rang cette part de la liberté dans l'amour. L'appréciation du déterminisme moral nous oblige à reproduire, mais en la complétant, la même argumentation, pour montrer que la liberté est seule aimable et seule aimante (2).

(1) Pascal a exprimé la même théorie que Platon sous cette forme originale : « Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants, « si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là pour me voir ? Non, « car il ne pense pas à moi en particulier. Mais celui qui aime une « personne à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non, car la petite vérole, « qui ôtera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera « plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, « m'aime-t-on, moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me « perdre, moi. Où donc est ce moi, s'il n'est ni dans le corps ni dans « l'âme ? Et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, « qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? « Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraite- « ment, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait « injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qua- « lités. »

(2) Voir la *Philosophie de Platon*, t. II, p. 575.

Que le psychologue rentre en lui-même et y observe l'amour ; il reconnaîtra que cet amour s'adresse toujours à des individus, ou à des choses qu'on individualise et qu'on personnifie, fût-ce par une simple illusion d'optique. Il y a une profondeur admirable dans ces paroles de Montaigne, qui sont le contrepied de la pensée de Pascal : « Si l'on m'eût demandé « pourquoi je l'aimais, j'aurais répondu : — Parce « que c'était lui ; — et si on lui eût demandé pour« quoi il m'aimait, il aurait répondu : — Parce que « c'était moi. » Et cela est vrai ; quand vous aurez énuméré toutes les qualités de la personne aimée, vous n'aurez pas encore dit la dernière raison de l'amour ; ou plutôt, vous aurez énuméré les conditions rationnelles, mais vous n'aurez pas montré la cause réelle et vivante, la personne même dans l'unité de son être, supérieure à toutes les abstractions logiques.

Pascal n'a pas tort de le dire : si je n'aime une personne que pour sa beauté physique, je n'aime pas cette personne. Fragile amour que celui qu'emporterait une maladie ! La beauté extérieure n'est aimable que par la beauté intérieure qu'elle me laisse entrevoir. Sous l'enveloppe matérielle, mon âme cherche l'âme ; séduite surtout par le regard, où plus qu'ailleurs l'âme brille et se fait visible, elle monte comme dans un rayon de lumière vers l'invisible foyer qui l'attire. Mais, dans l'âme même, est-ce à la mémoire, est-ce au jugement, est-ce à la pure intelligence que s'attache mon amour ? Non, dit Pascal, et il a raison. Ces qualités, il est aussi des maladies qui les enlèvent. Votre mobile amour disparaîtra-t-il donc avec elles ?

ou n'est-il pas allé plus loin et plus haut se fixer dans quelque centre indestructible où rien ne peut l'atteindre? Ce centre, qui n'est pas la pure intelligence, n'est pas non plus la pure puissance; car cette dernière, par elle-même, peut aussi bien être terrible qu'aimable. Même quand elle s'unit à l'intelligence, quand elle est ordre et harmonie, la puissance semble encore une manifestation extérieure de quelque principe plus intime et plus divin. Quel est donc enfin ce principe dans lequel seul se repose l'amour? Platon l'appelle le bien; mais ce n'est pas encore assez dire : pour qu'en aimant le bien en vous, je vous aime, il faut que ce bien puisse vous être attribué et qu'en définitive il soit vous; il faut donc qu'il soit un bien volontaire et libre, un bien qui se veuille lui-même, et qui ne se veuille pas seulement pour soi, mais pour les autres et pour moi. Ce que j'aime en vous c'est la volonté du bien, dont le vrai nom est la bonté. Là réside la personne, là réside l'unité vivante où le bien devient vous-même et où vous-même vous devenez le bien. Je ne pourrais aimer en vous la liberté indifférente abstraction faite du bien, la volonté indéterminée ou la pure puissance; je ne pourrais non plus aimer en vous un bien abstrait et neutre, passif et fatal, non voulu par vous, non accepté par vous, un bien qui ne serait pas vous-même. C'est donc réellement la volonté du bien ou le bien voulu qui est aimable. Mais la volonté du bien, où s'unissent les deux termes dans une vivante unité, qu'est-ce autre chose que le libre amour? Donc, en dernière analyse, ce qui est aimable, c'est ce qui est aimant, ce que mon amour

cherche par-delà le corps, et, dans l'âme elle-même, par-delà la pure puissance, par-delà la pure intelligence, c'est le foyer d'amour où le bien, s'unissant à la volonté libre, devient bonté. Moi aussi je veux être voulu par cette bonté, pour le bien que je puis avoir en moi-même ; je veux être aimé d'elle comme je la veux et comme je l'aime. Je veux qu'elle soit, non-seulement volonté du bien, mais volonté de mon bien. Il y a ainsi trois termes dans l'amour : vous, moi, et celui qui est l'amour même. Dans ce triple échange de l'amour, je n'aperçois ni la fatalité physique, ni la nécessité logique ou mathématique, ni la liberté d'indifférence et d'indétermination ; c'est ce qu'il y a à la fois de moins indifférent et de plus libre. La volonté du bien m'inspire la plus parfaite certitude; et cependant, c'est ce qu'il y a de plus éloigné de la fatalité physique ou logique. J'aime, je suis aimé ; c'est pour la bonté que j'aime, et c'est pour ma bonté que je suis aimé ; dès lors je ne crains plus rien de la matière, ni du temps, ni de l'espace, ni de la mort, et je me repose avec bonheur dans l'éternité de l'amour.

Ainsi le véritable amour ne peut s'adresser qu'à des *personnes* libres. C'est la liberté de la personne qui fait à nos yeux tout le prix de l'amour ; en aimant, nous désirons être aimé, et dans ce retour de bienveillance de la part d'un être libre, nous voyons un don qu'il nous fait et comme une grâce.

D'autre part, la liberté, qui est seule digne d'être aimée pour elle-même, est aussi seule capable d'aimer par elle-même, ou en un seul mot, d'aimer,—car on n'aime point si on n'aime pas par soi-même. — La li-

berté, quoi qu'on ait dit, est toujours présente dans l'amour ; elle donne son consentement, et sans un consentement plus ou moins complet et continu, il n'y a point d'amour véritable. Plus la liberté est grande, plus l'amour est vrai et sincère. Aussi est-ce une grave erreur que de confondre l'amour avec le désir et le besoin. Si je n'aimais que par besoin et que ce dont j'ai besoin, je n'aimerais que moi-même ; mon prétendu amour ne serait qu'égoïsme, mon désintéressement ne serait qu'intérêt. Pour que je vous aime, vous, et non pas seulement moi, il faut que je n'aie pas absolument besoin de vous, et que je ne sois pas poussé fatalement vers vous par un intérêt comme celui que je prends à ma nourriture et à ma santé. Quel gré pourriez-vous me savoir pour cette affection prétendue? Aurais-je le droit de dire que je suis un être aimant, que je vous aime, que je vous donne mon amour? Le don qu'arrache la nécessité est un don qu'on se fait à soi-même ; et s'il en était toujours ainsi, loin d'être aimants, nous ne pourrions jamais aimer. L'amour vrai ne commence que là où cesse la fatalité du besoin ; il se montre avec la liberté d'une nature qui donne parce qu'elle est riche, et non parce qu'elle est pauvre. Si le désir est fils de la Pauvreté et de la Richesse, l'amour pur est la Richesse même. Aussi l'être le meilleur en soi et qui a le moins besoin d'autrui, est cependant le meilleur pour les autres ; c'est celui qui donne le plus et qui demande le moins. En nous, à mesure que le besoin et le désir diminuent, l'amour grandit ; avec la liberté croît la libéralité. Le besoin n'est donc que le point de départ et la condition première dont l'amour va se dégageant

de plus en plus comme d'un obstacle. L'enfant n'aime d'abord sa mère que par besoin; mais déjà avec son premier sourire apparaît le premier don d'un amour désintéressé, la première grâce d'une âme libre et bonne. C'est ce qui fait la beauté et le charme du sourire, première aurore de l'intelligence, de la volonté et de l'amour; c'est ce qui en fait aussi l'irrésistible puissance. Le sourire est le symbole de la parfaite Bonté, souverainement libre de tout besoin et par cela même souverainement libérale, qui, pour appeler toutes choses à l'existence et à la vie, n'a qu'à laisser entrevoir à travers l'infini sa grâce radieuse. On peut dire que, si Dieu crée le monde, c'est par son éternel sourire.

Cette grâce libre de l'amour, nous aimons nous-mêmes à la faire, et si nous parvenons à nous la faire rendre, nous sommes ainsi tout à la fois auteurs de l'amour donné et de l'amour rendu. Par là, nous sommes plus actifs, et par là aussi plus heureux. Créer l'amour en soi et hors de soi, c'est ressembler à la bonté suprême; c'est comme elle créer ce qui seul a une valeur infinie et un prix inestimable : le libre amour. Aussi la première et la plus précieuse des qualités chez l'être aimé, c'est qu'il nous aime. Que ne pardonne-t-on pas à celui qui est aimant? Une foule de petits défauts, qui choqueraient dans un inconnu, peuvent sembler charmants dans la personne aimée et aimante. Pourtant, si on n'aimait dans cette personne que les qualités abstraites et l'esthétique, non la bonté libre, ces défauts devraient sembler aussi laids chez elle que chez d'autres. Quand même quelqu'un que nous aimons perdrait toutes ses qualités, en con-

servant cette seule de nous aimer, ne l'aimerions-nous pas encore? Peut-être même l'aimerions-nous davantage, parce que nous espérerions le ramener au bien; car on semble aimer davantage quelqu'un lorsqu'il a besoin de vous, et l'amour préfère donner que recevoir. Enfin un être incorrigible, mais qui vous aimerait, serait encore aimable, au moins pour vous. Telle une mère aime le fils qui lui cause de la tristesse et même du désespoir. Il n'est point de laideur matérielle ni même morale que ne transfigure le sourire divin de l'amour. Donc, non-seulement je puis aimer un être qui veut le bien, mais encore qui l'a voulu, qui le voudra peut-être, et même ne le veut pas, surtout s'il m'aime. Mon amour cherche l'amour, et non pas tant un amour qui veuille seulement le bien en général qu'un amour qui me veuille, moi. Ce n'est pas là de l'égoïsme : c'est la conscience du prix inestimable qui appartient à l'amour et qui lui vient principalement du libre don de soi-même. Nous comprenons vaguement que la vraie substance de l'être, c'est la volonté aimante, et que ce qui est le plus nous-mêmes est aussi ce que nous pouvons le plus donner à autrui. Pascal a beau dire qu'il serait injuste d'aimer la personne, quelques qualités qui y fussent, l'être aimant a toujours quelque chose d'aimable; et s'il m'aime, moi, c'est surtout pour moi qu'il est aimable. C'est en ne l'aimant pas que je serais injuste, non en l'aimant, car toute grâce appelle gratitude.

Supprimez cette part de la liberté et comme de la grâce dans l'amour, ramenez tout à une nécessité brute, à une fatalité soit matérielle, soit idéale, vous

ne pourrez plus rien comprendre aux mystères du cœur. Quelle reconnaissance aurais-je pour un automate dont l'amour serait la résultante d'un mécanisme, et même pour l'automate spirituel de Spinoza? Cet automate aurait beau me suivre partout et graviter autour de moi, je ne lui en saurais aucun gré et je ne le payerais d'aucun retour. Je pourrais encore moins l'aimer le premier, faire vers lui les premiers pas. Dans cette machine, rien, absolument rien ne m'attirerait. Elle pourrait avoir toutes les qualités géométriques, mécaniques, physiques ; il lui manquerait toujours la vie, l'activité, une certaine liberté, une personnalité plus ou moins ébauchée, un moi enfin auquel mon amour puisse se prendre, et dont il puisse recevoir un retour qui ne soit pas purement fatal.

Quand l'objet de mon amour n'est pas une personne libre et raisonnable, il faut au moins qu'il soit un individu, une activité. J'aime dans l'animal une personnalité encore incomplète, mais qui fait effort pour se développer, une personnalité à demi virtuelle, à demi réelle. Le chien que j'aime et qui m'aime n'est pas un automate ; en l'aimant, je lui fais une sorte de grâce, quoique ses qualités motivent en partie mon amour ; et en m'aimant, il me fait aussi une grâce, quelque étrange que la chose paraisse. Il y a en lui spontanéité et un commencement de liberté; il sait qu'il m'aime et il veut m'aimer, science et volonté qui n'ont pas besoin de se formuler nettement pour être réelles. De même, dans la plante, je vois une individualité qui fait effort pour se développer, une ébauche de l'animal, qui est lui-même une ébauche de l'homme. Je m'intéresse à cet être qui

veut vivre, qui veut agir, qui semble chercher à sentir et à penser, qui paraît même quelquefois sensible. Je l'aime parce qu'il est lui, parce qu'il possède un moi en germe, et je ne saurais demeurer complétement indifférent à son sort. S'il dépendait de moi de le faire arriver à cette vie plus complète, à cette sensibilité, à cette pensée, à ce bien, à cette liberté qu'il désire d'un désir vague et inconscient, je le ferais. C'est donc encore la volonté du bien que j'aime en lui. Quand j'ai donné mes soins à la plante et que je l'ai aidée dans son développement, quand elle a ensuite donné ses fruits et ses fleurs comme un retour à mes soins, je l'aime véritablement. Que les esprits superficiels sourient, je vois dans les fleurs qu'elle m'a données une certaine grâce qu'elle m'a faite. Le matérialiste aura beau me dire : fatalité, pur mécanisme, pur automate, — mon cœur et ma raison se révoltent. Non, il y a là autre chose que votre nécessité brute; non, il y a là un principe qui enveloppe dans ses puissances une pensée et une volonté; il y a là une dialectique en action, un enfantement laborieux qui semble vouloir produire la personnalité. Aussi, j'aime la fleur d'un réel amour; et le poëte qui lui prête une âme est plus profond métaphysicien que vous; la femme qui s'éprend, comme le poëte, pour une fleur, a une idée plus vraie, dans l'intuition de son cœur, de l'œuvre divine. Combinez, savants, vos molécules et démontrez vos théorèmes; votre science prétendue démonstrative roule sur des abstractions et se joue autour des choses; c'est à vous, à vous, dis-je, et non au poëte, qu'il faut demander : Qu'est-ce que cela prouve?

Si donc ma sympathie peut s'étendre à tous les êtres, c'est que tous les êtres sont des âmes, au moins en puissance, des monades enveloppant l'infini, grosses de la vie, de la pensée et de l'amour, en un mot, de la liberté. — Mysticisme, dira-t-on. Qu'importe? L'humanité tout entière est mystique à ce compte. Est-ce que le bon sens, le sens commun, dont la vraie poésie n'est que l'expression sublime, a jamais vu en toutes choses des automates ou des théorèmes? C'est vous, savants, qui choquez le bon sens ; ce n'est pas le poëte ni le philosophe.

De même, ce que nous pouvons aimer en Dieu, ce n'est pas seulement une collection abstraite de qualités et de perfections. Tant que je concevrai Dieu de cette manière, comme une abstraction idéale ou comme une formule, je ne l'aimerai pas ; ou, si je l'aime, c'est que je concevrai la perfection comme une virtualité réalisable et en voie de réalisation dans le monde ; le panthéiste aimera le Dieu qui se développe dans le temps et dans l'espace vers l'idéal inaccessible ; il aimera le Dieu vivant, qui sera pour lui l'univers. S'il aime l'idéal en lui-même, cela prouve que ce qu'il croit purement idéal est effectivement à ses yeux la plus haute réalité, et que, sans le vouloir, il place l'existence, la vie et la volonté dans l'ensemble de ces perfections qu'il conçoit. L'amour que nous avons tous pour l'idéal est une affirmation de sa réalité. Quand cet amour pour le divin atteint-il son plus haut degré? N'est-ce pas lorsque nous concevons Dieu comme la liberté souveraine et souverainement aimante, qui nous a donné l'être sans y être forcée, et qui se donne perpétuellement à tous

par un acte souverainement désintéressé ou gratuit, quoique souverainement intelligible? C'est le bien libre, en un mot, que nous aimons en Dieu; ce qui ne veut pas dire le bien arbitraire, agissant avec indifférence, sans raison intelligible et bonne pour prendre un parti plutôt qu'un autre. Non, c'est le bien libre et raisonnable tout ensemble que nous aimons; c'est l'unité où se confondent l'absolue individualité de la personne active et l'absolue universalité de la raison. Platon adore en Dieu l'*universel;* et en effet, l'universalité infinie suffit pour produire et motiver l'amour; mais c'est que, ainsi élevée à l'infini, elle se confond avec l'individualité même : le bien en soi doit être conscient et libre, bon pour soi et par soi, bon aussi pour les autres. Platon l'a entrevu; mais le terme de Bien qu'il employait, τὸ ἀγαθόν, n'indiquait pas assez le côté personnel de la perfection, dont le vrai nom est bonté. La bonté est ce qui concentre en soi le plus de choses, et ce qui en répand le plus au dehors : elle est donc la liberté même (1).

L'acte de bonté ou de désintéressement libre, qui est ce que l'homme a en lui de plus divin, offre ce double caractère d'individualité et d'universalité : il est à la fois ce qu'il y a de plus personnel, puisqu'il ne saurait venir que du moi, et de plus impersonnel, puisqu'il est le don de soi à autrui.

On croit que ce qui constitue le plus essentiellement un être est aussi le plus incommunicable aux autres; et néanmoins, nous l'avons vu, en aimant quelqu'un, c'est lui-même que nous voulons; notre

(1) Voir la *Philosophie de Platon,* t. II, p. 575 et suiv.

amour, franchissant tout ce qui est extérieur et étranger, sans s'arrêter même à l'intelligence, va jusqu'à cette volonté libre et personnelle qui est proprement le moi. En vous aimant, c'est quelque chose de moi que je donne, c'est moi-même que je voudrais donner tout entier, et c'est aussi vous-même que je veux. Je sens qu'il est des obstacles, matériels et même intellectuels, qui empêchent mon âme de se confondre entièrement avec une autre âme, et pourtant c'est là ce que je voudrais. Je ne dis pas que je voudrais cesser d'être moi pour devenir elle, ou qu'elle cessât d'être elle pour devenir moi; mais je voudrais être moi et elle tout ensemble; je voudrais être deux et un ; en un mot, me donner tout entier et me retrouver tout entier. Est-ce là une illusion de l'amour, un vœu chimérique contre lequel doivent prévaloir les lois de l'impénétrabilité physique, ou de la pluralité mathématique, ou de l'opposition logique? Quelle vaine chose alors serait l'amour ! Comme il serait faux et absurde de dire qu'on aime ! Car on n'aime que si on donne, et on ne donne véritablement que si on donne une chose qui ne vous est pas étrangère, une chose qui vous appartient réellement; on ne donne donc que si on donne quelque chose de soi, et, en dernière analyse, que si on se donne soi-même. Tout don de choses extérieures au moi ne suffit ni à l'aimant ni à l'aimé. L'amour est l'élan suprême de l'âme pour franchir les limites du monde physique, mathématique ou logique, la région de la multiplicité et de l'opposition ; et par là l'âme veut rentrer dans l'unité, non sans doute dans l'unité vide et abstraite du non-être que l'Orient a conçue, mais

dans l'unité pleine de l'Être qui est tout entier pour soi et tout entier pour autrui.

En un mot, ce qui est le plus moi-même est ce que je veux le plus donner. C'est aussi ce que je puis le mieux donner; car enfin, comment pourrais-je donner ce qui ne dépend point de moi? Même quand je donne un objet extérieur, encore faut-il que j'aie fait à son égard quelque acte de bonne volonté qui vienne vraiment de moi; et à vrai dire, c'est cet acte que je donne. L'objet qui passe de ma main dans la vôtre n'en est que le signe matériel et le visible symbole; il perdrait tout son prix s'il ne représentait pas ma volonté intime et un don de moi-même. Si vous me rendez froidement le même objet, sans y rien mettre de votre cœur, nous sommes quittes, sans doute, selon l'expression vulgaire; mais cela veut dire que nous restons à part l'un de l'autre, chacun dans son moi, sans aucune union d'amour. Si nous nous étions aimés véritablement, nous ne serions jamais quittes : la dette de l'amour ne s'acquitte pas; elle se paye avec de l'amour, et par là ne fait que s'accroître encore (1).

Nos notions physiques, géométriques ou logiques, viennent échouer contre ce fait de l'amour; car l'amour est un fait, et un fait de tous les instants. Là se cache sans doute le secret de la providence en Dieu, et de la liberté dans l'homme.

Ce qui trompe sur la véritable nature de l'amour et lui communique l'apparence de la nécessité, soit dans l'homme, soit en Dieu, c'est que l'amour fait de lui-même une nécessité pour tout le reste.

(1) Voir la *Philosophie de Platon*, t. II, p. 715 et suiv.

Le résultat de l'amour n'est point l'indéterminé et l'incertain, c'est la détermination et la certitude. Je suis certain de celui qui m'aime, non parce que je ne le crois point libre, mais parce que je crois sa liberté trop maîtresse d'elle-même pour être détournée par des accidents étrangers. L'amour est déterminant, mais il n'est pas pour cela déterminé; c'est un moteur irrésistible, mais c'est un moteur qui se meut lui-même.

Kant plaçait le principal caractère de la liber dans son indépendance par rapport au temps; et en effet, ce que le temps a amené avec lui, il peut le remmener avec lui; ce qu'il a produit, il peut le détruire. Déjà l'intelligence l'a détrôné et ne lui a laissé pour aliment que la matière; mais l'intelligence elle-même a moins de puissance sur le temps que l'amour, qui seul remporte la dernière victoire.

Nous en avons tous le sentiment instinctif, nous sentons tous que le véritable amour est un don qui ne pourra jamais se reprendre, parce qu'il ne le voudra jamais. Donner n'est pas prêter; donner enveloppe en soi-même quelque chose d'absolu. L'amour ne peut donc être conçu que sous l'idée de l'éternité. Quelle profanation du nom sacré de l'amour, si l'on disait à quelqu'un : je vous aime pour une année, pour un jour, pour une heure! Peut-on à la fois se donner et se retenir, en marquant d'avance le terme où ce don prétendu gratuit réclamera sa dette intéressée? Égoïsme qui se pare des couleurs du désintéressement, esclavage qui usurpe le rang de la liberté!

Aimer, c'est faire un acte qui n'a pas de relation avec le temps et qui relève d'un ordre moral supérieur à ce cours des choses matérielles ; c'est s'élever par l'énergie du cœur au-dessus du changement et de ses lois nécessaires. Dans ce triomphe de l'esprit sur le temps, comment ne pas reconnaître la suprême certitude, la suprême indépendance, la suprême liberté ? Alors, selon la pensée profonde d'un poëte arabe, nous mourons à la vie matérielle et égoïste pour renaître à la vie immortelle de l'esprit :

C'est un bien que la mort mette un terme aux nécessités de la vie,
Et cependant la vie tremble devant la mort.

C'est ainsi qu'un cœur tremble devant l'amour,
Comme s'il avait devant lui la menace de la mort :

Car où l'amour s'éveille, meurt
Le moi, ce sombre despote ;

Tu le laisses expirer dans la nuit,
Et libre tu respires dans la lumière du matin (1).

II. — De ce point de vue supérieur auquel s'est élevé la philosophie moderne apparaissent sous un jour nouveau les principes de la morale, dont le dernier fondement devient la notion de libre charité. Après avoir recherché l'essence de l'amour au point de vue psychologique, recherchons-la au point de vue moral. Nous verrons de nouveau que la liberté est déjà impliquée par l'amour même du bien libre.

La traduction en langage réfléchi de l'acte spon-

(1) Dschelaleddin, cité par Hegel, à la fin de la *Philosophie de l'esprit*.

tané qui est notre fonction normale serait la formule suivante : Je veux l'infinie bonté.

Quand notre volonté arrive, par la réflexion, à la conscience claire d'elle-même et de sa direction naturelle, la formule qui exprime le mieux cet état, est la suivante : L'infinie bonté étant une volonté libre, je veux la vouloir librement.

De là dérive l'obligation morale ou la loi morale ; mais, par cette loi, il ne faut pas entendre une nécessité imposée du dehors : c'est une nécessité que nous nous imposons à nous-mêmes, expression détournée de la liberté qui se prend elle-même pour objet. On caractérise mal l'obligation en disant que *nous sommes obligés ;* il faudrait dire que *nous nous obligeons.* Nous ne trouvons pas la loi toute faite, nous la faisons nous-mêmes. Kant ne paraît pas donner une exacte notion du bien en l'appelant l'impératif catégorique, et en lui prêtant un caractère de nécessité rationnelle. Une loi qui n'apparaîtrait que comme impérative, sans rien de plus, semblerait une règle négative et limitative de notre liberté, un joug propre à lui imposer une mesure et des bornes, propre à réaliser un ordre mathématique et logique plutôt qu'un ordre vraiment spirituel ou moral. Le côté par lequel la perfection se manifeste comme règle ou loi, n'est donc pas la vraie infinité qui pénètre en toutes choses sans les limiter et sans être limitée par elles. En conséquence, pour que je conçoive et accepte sans réserve le bien infini, il faut qu'il m'apparaisse, non-seulement comme impératif, mais comme persuasif : il doit être non-seulement suprême loi ou justice, mais

suprême amour ou charité. Si je ne voyais rien de positivement bon et d'aimable dans le bien, si je n'y voyais pas la bonté libre, je n'y verrais rien non plus de respectable ni d'obligatoire. Respecter, c'est encore aimer ; et commander, c'est encore persuader. Ce qu'on n'aime absolument pas, ce en quoi on ne trouve pas l'attrait de quelque bonté positive et personnelle, de quelque libre amour, le respecte-t-on ? Et ce qui, tout en commandant, ne persuade point, ne demeure-t-il pas extérieur, étranger, comme une nécessité gênante et inintelligible? A vrai dire, il n'y a qu'un commandement catégorique et sans réplique possible, c'est celui que le libre amour se fait à lui-même, à l'appel de l'objet aimé. Dieu propose et l'homme dispose. Nous sommes nous-mêmes le pouvoir législatif, et c'est par un libre suffrage que nous changeons la proposition en loi. Une obligation doit donc être d'abord acceptée librement comme obligation; c'est là son essence, méconnue d'ordinaire et transformée en nécessité. La nature de la libre bonté est de se faire aimer librement des êtres bons. Dieu n'est pas la limite morale qui défend à mon intérêt d'aller plus loin ; c'est l'illimité qui m'invite à franchir toutes limites, y compris celles du moi, par mon intelligence, par ma volonté et mon amour; c'est la liberté infinie qui me propose d'accroître infiniment ma liberté (1).

La libre adhésion à la liberté infinie, qui fonde l'obligation morale, fonde aussi la sanction morale. La loi sans la sanction est un bien en soi qui n'est

(1) Voir *la Philosophie de Platon, Études platoniciennes,* II, 612.

pas bon pour nous et qui nous laisse en dehors de sa bienfaisance. Comment donc cette bienfaisance serait-elle infinie ? Comment cette libéralité incomplète serait-elle complétement libre ? Il y a là une contradiction que peut seule lever l'idée d'un triomphe final du bien. Sans cette sanction, qui n'est que la charité victorieuse de toutes les limites, la loi redevient étrangère à nous-mêmes, autre que nous, semblable à ce sublime terrible dont parle Kant. Elle se pose en face de nous, s'oppose à nous, et nous limite pour jamais par un sacrifice sans compensation. De notre côté, nous nous posons en face d'elle, nous nous opposons même à elle, comme une puissance capable d'arrêter la sienne. Ce n'est pas là le bien complet, même pour la raison, qui conçoit et prévoit quelque chose au-delà, qui franchit d'un élan ces limites et va à l'infini. Le véritable bien est celui qui est bon sans restriction, pour moi, comme en soi, comme pour autrui. Or, il ne peut être bon à tous ces points de vue que s'il me comprend pour ainsi dire en lui, m'embrasse et m'absorbe sans pourtant me détruire. Tant qu'il sera seulement *loi*, règle intellectuelle, idée modératrice et directrice, il n'aura point cette véritable infinité du bien. Il faut donc qu'il soit amour et retour, qu'il aime le premier et le dernier, en répondant à l'amour par l'amour même. Il faut, non-seulement qu'il m'enveloppe extérieurement et me limite par une puissance purement intellectuelle, mais encore qu'il me pénètre et me soit intérieur, de telle sorte que tout entier je vive déjà en lui, pour être uni à lui de plus en plus. Alors le bien est sanction bienfaisante en même temps que

loi bienfaisante. A cette condition il devient, non l'impératif, mais le *persuasif catégorique*.

La puissance qui triomphe en me limitant et malgré moi, se limite par là elle-même ; cette victoire de nécessité suppose résistance dans l'objet et effort dans le sujet : c'est encore le domaine de la limitation mutuelle des forces. Mais la vraie et définitive victoire est celle qui est consentie, voulue par le vaincu lui-même. Alors, il y a liberté pure des deux côtés; et la liberté de l'un, loin d'empêcher la parfaite liberté de l'autre, la suppose au contraire. L'infinité de l'amour victorieux est d'autant plus grande que l'amour vaincu se rapproche lui-même davantage de l'infini. Il est faux que les infinis s'excluent et se détruisent, il est faux que les libertés vraies se limitent; les amours se limitent-ils, se détruisent-ils? La grandeur de l'un n'appelle-t-elle pas la grandeur de l'autre? Ce sont deux termes d'autant plus réels et distincts qu'ils sont plus unis; ce sont deux puissances qui agissent dans le même sens, d'autant plus harmonieuses que chacune est plus forte, plus libre, plus réelle dans son individualité. On a mieux le droit de dire alors qu'elles sont deux, puisque chacune se manifeste par une activité plus puissante; et d'autre part on a mieux le droit de dire qu'elles ne sont qu'un, puisqu'elles se confondent en s'aimant. C'est le vrai domaine de la liberté, qui échappe aux oppositions et aux antinomies de la nature.

Nous voyons maintenant comment peut être atteinte cette parfaite unité que poursuivent éga-

lement la Science, l'Art et la Morale. Platon l'a dit : « La seule chose qui lie tout le reste, c'est le Bien. » Mais le Bien suprême, pour être le vrai Bien, devait se réaliser en tous les êtres par amour et infinité libre ; pour cela, il fallait qu'il fût aimé ; et pour être aimé, il fallait qu'il suscitât d'abord en nous la liberté même, toujours par la voie de l'amour, puis, après la volonté libre, la volonté bonne.

La théorie qui rétablit la liberté dans l'amour du bien est le complément naturel des doctrines de Socrate, de Platon, d'Aristote sur l'attrait du Bien suprême. Selon Platon, c'est la réminiscence et l'amour du divin qui fait naître les ailes de l'âme; selon Aristote, c'est l'amour du divin qui meut le monde entier : Dieu attire à lui toutes choses par persuasion (1). Les théologiens de la grâce ont le plus souvent vu dans l'idée de Dieu la négation de notre puissance libre et l'antithèse de notre indépendance. Nous avons essayé de montrer, au contraire, dans l'idée de Dieu ou de la liberté infinie la source même de notre liberté. C'est parce que Dieu est conçu par nous comme souverainement libre, que nous sommes excités à réaliser en nous, dans la mesure de nos forces, cette liberté absolue qui nous semble nécessaire au bien. Nous désirons le bien ; donc nous désirons la liberté ; et c'est ce désir qui doit la susciter du fond de la virtualité primitive où elle était endormie et inerte. Quand elle s'éveille en nous, alors seulement nous pouvons dire : Moi ; et nous ne le disons que par la conception plus ou

(1) V. M. Ravaisson, *Rapport sur la philosophie au XIXe siècle*, conclusion.

moins obscure du *moi* divin, qui semble susciter le nôtre au lieu de le détruire.

A ce point de vue, il n'y a plus d'antinomie entre la liberté de Dieu et la mienne ; car c'est l'idée même de la liberté divine ou de l'absolu, qui tend à réaliser en moi la liberté. L'attrait de Dieu ou du bien est la vraie *grâce* morale ; et cette grâce, au lieu de détruire tout d'abord ma liberté, me fait au contraire désirer d'être libre, parce que je conçois l'absolu comme un caractère du bien et que je tends à réaliser en moi un bien digne de ce nom.

Au reste, pour que la puissance du bien suprême fût vraiment efficace, il fallait qu'elle produisît des puissances efficaces comme elle. Si, lorsque j'aime, le bien faisait tout sans moi, je ne serais plus rien, pas même un pur effet ou un pur instrument ; car il n'y a pas de pur instrument : tout moyen est aussi un agent, et toute passion est aussi une action. Sans doute le but de mon activité est déterminé : c'est le bien ; mais mon activité en elle-même ne l'est pas ; car, si elle était déterminée passivement, elle ne serait pas, et il n'y aurait que le bien : le bien ferait tout, et l'activité ne ferait rien. Conséquemment, il faut que ce soit l'activité, non déterminée par le bien, qui se détermine elle-même. Le bien est déterminant en ce sens qu'il propose le but de l'action ; mais l'activité est aussi déterminante pour sa part, en ce qu'elle produit l'action elle-même. Il y a là un appel et une réponse. La réponse, à l'origine, est sûre, certaine, infaillible ; l'appel ayant lieu, il est certain qu'elle aura lieu. Mais cette certitude ne repose pas sur un seul des termes, ce n'est pas l'appel qui fait complé-

tement et absolument la réponse, car alors il se répondrait à lui-même ; ou, pour mieux dire, la réponse n'aurait pas de réalité, il n'y aurait que l'appel. Bien plus, l'appel lui-même n'aurait pas de sens ; il serait un appel dans le vide, un appel à rien. Donc, l'infaillible certitude de la réponse n'est pas pour cela l'absorption de la réponse dans l'appel lui-même, et ne lui enlève pas sa valeur propre, son initiative seconde venant après l'initiative première de l'appel. L'impuissance de répondre produite par l'absence de l'appel ayant disparu, la puissance de répondre paraît : comme elle trouve dans le bien même une première raison d'agir, dans l'activité dont elle dispose une seconde raison, et comme d'autre part il n'y a aucune raison de ne pas agir, il est certain que l'action aura lieu. Cela est certain, remarquons-le, non parce que cela est *forcé*, ou par une nécessité logique, mais parce que cela est *bon*. Le bien qui appelle est bon, la réponse de l'activité est bonne : ces deux biens ainsi mis comme en présence l'un de l'autre se répondent l'un à l'autre par une certitude de bonté. De ce que vous pouvez aller vers le bien, on ne peut pas *logiquement* conclure que vous y allez en effet ; car la conclusion dépasserait les prémisses. On ne peut pas non plus l'affirmer en vertu d'une coaction *physique* qui vous laisserait tout passif ; car le second terme s'absorberait dans le premier, et il n'y aurait plus que le bien. Si pourtant il est certain que l'être répondra au bien par son action, cette certitude n'a son fondement que dans la bonté du bien et dans la bonté de l'action. Or le rapport de deux bontés est un rapport d'amour, et doit envelopper,

d'un côté une liberté parfaite, de l'autre une liberté imparfaite, mais réelle.

L'amour de la parfaite liberté et la liberté même semblent ainsi coïncider à tous les points de vue. Entre l'idée de la liberté et la liberté, entre le désir de la liberté et la liberté, une différence subsistait toujours ; l'amour ne peut s'accommoder de cette différence : pour aimer la liberté, l'amour doit être libre lui-même, il doit être le premier degré de la liberté. Ou l'amour est une illusion, ou il est une réalité, et dans ce cas, affirmer la réalité de son amour, c'est affirmer la liberté. Cette affirmation est le fond de tout acte moral, de tout acte de justice et principalement de tout acte de fraternité.

CHAPITRE VI.

LE DÉTERMINISME ET LA LIBERTÉ DANS LE MAL.

I. De la possibilité des contraires pour la volonté. — Difficultés psychologiques. Essais de solution métaphysique.

II. Point de vue moral. — Le mal dans la doctrine du déterminisme moral. Comment Socrate et Platon identifient le mal avec l'erreur. Explication des paradoxes du *Second Hippias*. Ceux qui admettent que le bien est libre, sont-ils obligés d'admettre que le mal est également libre ?

III. De la puissance des contraires dans la responsabilité morale. Imputabilité ou attribution des actes au moi. Nécessité d'un lien entre le moi et ses actes. Difficultés. Antinomie de l'absolu et du relatif dans la responsabilité.

Si le bien vient de ce que la bonté infinie se montre, sous la forme d'une idée, à notre liberté qui l'accepte, d'où vient le mal ? La réponse affirmative de l'être à l'appel du bien est certaine, quoique libre, tant que l'être ne trouve pas de raison pour ne point répondre à la bonté ; reste à savoir si, dans les êtres arrivés à la pleine conscience de soi, il n'existe pas une alternative qui ne se trouvait point au premier degré de l'existence, et dont l'être est appelé à sortir par une initiative enveloppant des puissances contraires.

Si la liberté peut se concilier avec l'amour du bien, grâce à une affinité naturelle, ou plutôt à une essentielle identité, comment la concilier avec le mal ? N'est-ce pas ici que les théories nécessitaires vont

reprendre l'avantage? Toutes les difficultés de la question ne vont-elles pas se reproduire et se concentrer dans le problème du mal?

Examinons d'abord la question au point de vue psychologique et au point de vue métaphysique, puis au point de vue de la moralité.

I. — Psychologiquement, la liberté du bien et du mal est la liberté des contraires. Et en effet, on définit ordinairement la liberté la faculté de se déterminer avec la conscience qu'on pourrait se déterminer autrement. Mais jusqu'à quel point cette possibilité des contraires appartient-elle à la liberté?

On fait appel au sens commun pour soutenir qu'au moment même où nous voulons une chose, nous pourrions vouloir exactement le contraire. Mais ce qui fait du sens commun un témoin fort suspect, c'est qu'on l'amène facilement à se contredire lui-même sur ce point. Demandez au premier venu si, toutes les circonstances étant les mêmes, il aurait pu agir autrement qu'il n'a fait : sa réponse sera d'abord affirmative, surtout s'il s'agit d'une action qu'il regrette d'avoir commise. Mais, avec un peu d'attention, vous découvrirez qu'au lieu de se supposer exactement le même dans les mêmes circonstances, il projette son présent dans le passé, il se suppose dans les mêmes circonstances avec les idées ou les sentiments qu'il a aujourd'hui; en disant : « J'aurais pu faire le contraire », il sous-entend : « si j'avais pensé ce qu'aujourd'hui je pense ». — Maintenant, changez son centre de perspective, et dites-lui : « Si vous étiez aujourd'hui exactement

dans les mêmes dispositions qu'autrefois, sans l'expérience des choses que vous avez, avec les mêmes préjugés et les mêmes passions, feriez-vous la même chose qu'autrefois ? » — Sa réponse la plus spontanée sera : « Si c'était à refaire dans les mêmes circonstances, je le referais. » C'est que, tout à l'heure, il projetait son présent dans son passé ; et maintenant, il projette son passé dans son présent. Ce simple changement de point de vue l'amène à se contredire. Comment se fier à ce bon sens tant de fois invoqué par les écossais et par les éclectiques ? Vous parviendrez difficilement à faire concevoir au bon sens deux cas absolument indiscernables ; mais si vous y arrivez, vous le verrez hésiter entre la croyance à la liberté, qui lui semble impliquer la possibilité des contraires, et la croyance aux causes, qui rend incompréhensible la production d'effets différents par une cause absolument identique.

Plaçons-nous sur le vrai terrain de la question, c'est-à-dire dans le moment présent. Quand nous nous déterminons, avons-nous la conscience que nous pourrions vouloir le contraire ? — Lorsque la chose n'est pas logiquement contradictoire et qu'elle tombe sous ma puissance physique, je pourrais agir autrement *si* je voulais, et je pourrais vouloir *si*... ? Là commence la difficulté. Assurément je pourrais vouloir le contraire si je pensais et sentais autrement ; en ce cas, la condition de la volonté autre serait dans d'autres idées et d'autres sentiments, c'est-à-dire dans une différence de direction et d'intensité de l'activité antécédente. Mais aurais-je pu vouloir autrement si le cours de mon activité et si ma passivité eussent été

absolument identiques? En ce cas, la condition serait dans la volonté même : j'aurais pu vouloir autrement si j'avais voulu, et j'aurais pu le vouloir. Ce qui revient à répéter deux fois : j'aurais pu vouloir autrement. On admet donc alors une possibilité inconditionnelle.

Mais cette possibilité est invérifiable comme fait dans l'ordre des phénomènes, dans l'ordre du temps; car, pour la vérifier et la voir en action, il faudrait faire en un même instant deux choses contraires, ou, s'il y a une différence de temps, il faudrait que, sans aucune autre différence, nous fissions deux actes différents. Or cette seconde expérience est irréalisable, et quand nous faisons successivement des choses opposées, sans autre différence apparente que celle du temps, un peu plus d'attention découvre d'autres différences. Au second instant nous avons en plus le souvenir du premier; et ce souvenir de ce que nous avons fait est une raison de ne pas le refaire, quand nous avons l'intention de montrer précisément notre pouvoir de réaliser les contraires. Aussi, nous l'avons vu, les expériences dans lesquelles on lève ou on abaisse le bras, et tous les faits de ce genre, impliquent une véritable diversité d'un moment à l'autre. Nous ne pouvons donc réaliser comme fait sensible le pouvoir intelligible que nous nous attribuons. La moindre différence dans les conditions suffit pour expliquer la différence des actes, comme le moindre écart de deux lignes qui coïncidaient d'abord suffit pour produire un angle et une divergence indéfinie. Or nous ne sommes jamais absolument identiques dans deux moments différents; et d'autre part, en un

seul et même instant, nous ne pouvons vouloir deux actes contraires à la fois. Si donc nous croyons qu'au même instant nous pourrions vouloir le contraire, c'est ou une simple croyance ou une perception directe de quelque chose qui n'est pas un fait proprement dit.

Dira-t-on que cette chose est une condition première, commune aux deux actes différents, comme le sommet de l'angle est commun aux deux lignes divergentes? — Ce qu'il y a de commun aux deux actes, c'est, semble-t-il, d'être pensés comme possibles pour la volonté; il faut même, pour que cette condition soit vraiment commune, qu'ils soient pensés comme également possibles sous tous les rapports; bien plus, il faudrait qu'ils fussent pensés en même temps. Mais la conscience de pouvoir également deux choses, ou la pensée simultanée de deux choses également possibles, semble difficile à réaliser. A chaque moment notre pensée paraît être plus sur un des côtés de l'angle que sur l'autre. Dans l'instant où je pense l'un des possibles, cette pensée est déjà un commencement d'exécution qui constitue un surplus actuel en sa faveur; et nous avons vu que, dans les cas d'équilibre, ce surplus peut suffire à motiver la direction finale de la volonté.

On hésite dans ce problème entre bien des alternatives. Tout d'abord on est tenté de diminuer la difficulté pour la mieux résoudre. Les psychologues mettent ordinairement en présence de la volonté des partis extrêmes et lui demandent si elle pourrait choisir l'un ou l'autre, par exemple faire du bien à un ami ou le tuer. Par là ils établissent entre les choses un hiatus, une solution de continuité, qui obligerait

la volonté à faire un saut énorme. Demandons-nous au contraire si la volonté, tout en demeurant libre, ne pourrait pas respecter la grande loi de la nature : *natura non facit saltus*. Si vous m'offrez le choix entre deux choses trop opposées, le choix me sera impossible ; je serai obligé préalablement de les rapprocher dans une idée commune, de trouver un moyen terme qui les relie et diminue leurs différences : j'abstrairai les contrastes pour considérer les choses sous quelque rapport commun. Nous avons vu des exemples de cette méthode, qui semble un moyen de rétablir la continuité dans les choses. La volonté commence par placer les objets trop distants l'un à côté de l'autre, comme si elle se sentait incapable de faire un bond subit et de passer d'un extrême à l'autre sans parcourir les intermédiaires. Mais, une fois les deux objets rapprochés, ne peut-elle passer de l'un à l'autre par une déviation infiniment petite? Un point qui se meut s'écarte infiniment peu de sa première position, puis infiniment peu de sa seconde ; et ces écarts *différentiels* finissent pourtant par produire un écart sensible. Deux positions successives semblent à la fois indifférentes et différentes, comme deux points contigus semblent se confondre tout en se distinguant. La volonté n'aurait-elle point aussi un pouvoir de dévier, une liberté de choix entre des choses peu différentes? Ne pourrait-elle suivre ou la ligne droite ou une courbe qui s'en écarte d'abord très-peu pour s'en éloigner ensuite de plus en plus? Je ne puis me mettre en opposition absolue avec le bien que j'aime ; mais ne puis-je lui faire une légère opposition et comme une légère infidélité? Dans les

cas où j'ai le choix entre plusieurs partis presque semblables, mais dont l'un me semble un peu meilleur que l'autre, ne puis-je choisir le moins bon comme plus agréable, et préférer ainsi un léger égoïsme à un léger désintéressement? On pourrait comparer le bien à un ministre parlementaire qui propose une mesure au pouvoir délibératif : dans les cas graves, le ministre fait de la mesure proposée une *question de cabinet,* et un refus amènerait sa retraite définitive ; une assemblée fidèle sera incapable de cette opposition extrême, mais elle pourra user de son libre-arbitre sur les questions de détail et y montrer plus ou moins de bonne volonté. Dans l'ordre moral les questions de détail ont leur importance par le résultat qu'elles peuvent produire en s'accumulant. Si un grand nombre de fois j'ai préféré un léger acte de désintéressement à un léger acte d'égoïsme, j'accumule en moi une force d'affection qui, exercée d'abord dans les petites choses, pourra se manifester dans les grandes. L'amitié et l'amour vivent de petits soins, qui pourront rendre capable de grands dévouements. D'autre part, de petits actes d'égoïsme accumulés pourront rendre incapable de telle ou telle bonne action.

Cette conception répond assurément à une méthode souvent suivie par nous ; elle fournit un moyen de sauver la continuité dans la discontinuité même. Nous pourrions alors faire, sinon le contraire de ce que nous faisons, du moins une chose très-peu différente de notre action, mais capable, en se continuant, de produire à la longue un écart considérable ; on pourrait même dire en général que le contraire est

toujours possible, mais par intermédiaires et par méthode. Après tout, la loi de continuité est la loi de l'action même : pour passer d'un lieu à un lieu différent, il faut rendre les deux points extrêmes indifférents, ce qui se fait en franchissant d'abord des points infiniment peu différents et en multipliant infiniment la même action. Ce mystère du mouvement continu qu'il faut bien accepter sans le comprendre, doit avoir son analogue dans tous les changements en général, et en particulier dans les changements volontaires.

Mais la difficulté, pour être ramenée à des proportions infinitésimales, n'est cependant pas supprimée. L'explication que nous venons de proposer rappelle, par plusieurs points, la théorie épicurienne du *clinamen*. La raison veut que l'atome se meuve en ligne droite parce qu'il n'y a aucune raison pour dévier d'un côté plutôt que de l'autre ; mais Épicure, ayant besoin d'une légère déviation, la suppose infiniment petite : cet écart est du reste déclaré sans raison, et attribué à une spontanéité qui ressemble fort au hasard et qui en prend même le nom. Le hasard semble aussi le caractère de la déviation libre par laquelle nous nous écarterions du bien. Si nous dévions ainsi sans nous en apercevoir, notre acte est une erreur involontaire ; si nous nous apercevons de l'écart, mais qu'il nous semble très-petit ou infiniment petit, la faute sera elle-même insignifiante ; et, même dans ces limites, l'acte de liberté préférant le moins au plus sera encore inintelligible. Quelque petite que soit la différence entre la première position et la seconde, il y aura toujours sur quelque point contrariété absolue

entre les deux actions qu'on suppose possibles : une petite différence est une contrariété resserrée dans d'étroites limites, mais qui dans ces limites est complète ; et c'est sur cette contrariété que doit porter le choix. Nous en reviendrons alors à nous demander comment le libre-arbitre peut opter entre des contraires, et entre des contraires inégaux. Cette décision de la volonté demeurera une bizarrerie, à moins qu'on ne l'explique par un mobile égoïste, ce qui replacera l'apparence ou le sentiment du plus grand bien du côté où aura penché le libre-arbitre. La puissance de vouloir le contraire de ce qu'on fait, sans autre condition que de le vouloir, demeure donc jusqu'ici problématique pour la conscience et incompréhensible pour la raison.

Peut-être faut-il dire que la liberté ne peut faire le contraire de ce qu'elle veut, mais que c'est elle-même qui rend ce contraire impossible. Une impuissance dont on est soi-même l'auteur, se résout en une puissance. Cette explication semble valable pour Dieu, qui rend lui-même le mal impossible pour sa propre puissance, ou en d'autres termes l'impuissance impossible pour sa puissance. On applique le même raisonnement aux saints et aux sages : — Est-ce être libre, demande Plotin, que de pouvoir faillir et faire le contraire de ce qu'on fait? — Il est certain que ce pouvoir semble diminuer par le progrès de la liberté même, et que, si le choix entre les contraires était l'*essence* de la liberté, celle-ci en se perfectionnant travaillerait contre elle-même.

Cependant on objectera que l'habitude, qui perfectionne la liberté, peut ne lui enlever le choix sur

un point que pour le lui permettre sur d'autres. Il faut, dira-t-on, distinguer dans les habitudes le perfectionnement des puissances soumises à la volonté, comme l'intelligence ou l'activité motrice, et le perfectionnement de la volonté elle-même. Dans ces organes de la volonté se réalise par la discipline une sorte de nécessité infaillible ; mais la liberté et l'énergie du vouloir même peut en être accrue au lieu d'en être diminuée. L'habitude porte alors sur la volonté même et accroît la volonté en diminuant l'effort nécessaire pour vouloir. Le sage, par exemple, ajoute à la force de sa volonté en l'exerçant ; il ne peut plus, il est vrai, l'exercer que dans la région du bien ; mais, parce qu'il ne saurait retomber dans les régions inférieures, il n'en résulte pas que, à la hauteur où il se tient, il n'ait pas une plus grande liberté : car, si les crimes sont exclus de son choix, il reste, dans le domaine des bonnes actions, un champ assez large pour la volonté. Au lieu de s'exercer entre des extrêmes très-opposés l'un à l'autre, le choix s'exercera entre des degrés ou des nuances du bien. En un mot, le nombre des objets de choix s'accroîtra, bien que parmi ces objets ceux de l'ordre inférieur aient disparu. Le progrès de l'âme pourra alors se représenter géométriquement sous l'image suivante. Figurez-vous une échelle de forme angulaire, ayant son sommet au bas, et dont les barreaux sont de plus en plus larges à mesure qu'on monte. Au sommet de l'angle, qui est le point de départ, le pouvoir de choisir et les objets de choix sont également au minimum. Parvenue au premier barreau, la volonté ne peut plus redescendre au point initial ; mais en

revanche, elle peut exercer son action sur tous les points de ce barreau. Parvenue au second degré, la volonté ne peut redescendre sur le précédent, qui contenait, si l'on veut, des actes de trahison, de parjure, etc.; mais en revanche le nouveau champ d'activité, représenté par le barreau supérieur, sera plus large. La perte sera donc compensée par un gain plus fort. A mesure qu'on s'élève ainsi, l'espace va s'élargissant, et les choses devenues impossibles sont compensées par une plus grande quantité de choses devenues possibles. Par exemple, il me serait impossible de vouloir la mort d'un de mes amis ; mais cette impossibilité tient à un accroissement, non à une diminution de ma puissance libre. A mesure que l'intelligence s'agrandit, elle connaît plus de choses et plus de différences entre les choses ; ce qui se confondait en un point, s'allonge en une ligne dont les diverses parties sont discernables. Il en résulte une sphère d'action plus large pour la liberté, bien que la liberté se soit enlevé à elle-même le pouvoir d'accomplir certains actes inférieurs, et cela par un excès, non par un manque de puissance.

Mais on peut objecter à cette représentation des choses, qu'elle confond la connaissance d'un grand nombre d'objets avec la connaissance de leur valeur. Le progrès intellectuel me fait connaître, il est vrai, plus de choses ; mais, en même temps, il me les fait ramener de plus en plus à l'unité du bien. Les points plus nombreux que ma vue embrasse, sont loin d'avoir tous la même valeur ; je ne connais pas seulement plus d'objets, je connais aussi quel est le meilleur; or le superlatif implique la notion d'unité. Dans une

grande multiplicité d'objets, le meilleur ne peut pas être multiple, il est un. Or, ce qui sollicite la volonté parmi les objets de l'intelligence, c'est le côté par où ils apparaissent meilleurs. Le progrès de la volonté semble donc réduire à l'unité et non multiplier les objets de la volonté même : connaissant plus de choses différentes, je connais moins de choses indifférentes par rapport au bien, je vois mieux ce qui est comparativement meilleur et superlativement le meilleur. Dès lors, à mesure que mon pouvoir libre augmente d'intensité, le nombre d'objets que je puis choisir diminue ; et lorsque la liberté sera à son maximum, il n'y aura plus qu'un seul objet de choix possible, et conséquemment il n'y aura plus de choix. Choisir, en effet, c'est ramener les choses à une unité supérieure, c'est prendre une chose entre plusieurs, c'est de plusieurs en faire une. Au point où il n'y a plus qu'une chose, toute nouvelle réduction à l'unité est impossible, précisément parce que la puissance de réduire à l'unité atteint son maximum.

En d'autres termes, quand je suis loin du but, je puis me tromper sur la ligne la plus droite à suivre, il y a pour ma volonté un écart possible et un choix possible entre plusieurs directions ; quand je suis près du but, je vois distinctement la ligne qui y conduit. Le choix entre les diverses directions diminue donc, tandis qu'augmente mon pouvoir même de marcher et de me diriger.

De cette manière, l'impuissance résulterait de la puissance même, et la détermination augmenterait avec l'intensité de l'action. Au lieu de chercher la

liberté dans le pouvoir de faire plusieurs choses, il faudrait la chercher dans le pouvoir de n'en faire qu'une, et il faudrait appeler libre celui qui se rend à lui-même impossible le contraire de ce qu'il fait.

Mais cette manière de concevoir les choses, malgré la part de vérité qu'elle contient, ne peut satisfaire entièrement l'idée que nous nous faisons de la liberté proprement dite. Si les obstacles qui nous empêchent de voir distinctement le bien disparaissent, notre spontanéité se dirigera vers le bien en droite ligne; les lignes autres que la ligne droite ne résultent donc point de la spontanéité ni de la liberté, mais d'une contrainte produite par des obstacles intérieurs ou extérieurs. De même, quand un mobile matériel dévie de la ligne droite, cette déviation est la résultante de deux causes, d'abord de son mouvement propre, spontané peut-être, puis d'une action étrangère. Mais, après tout, le mobile n'a pas de choix, et l'idée de choix, qui n'est pas nécessaire à celle de spontanéité, semble nécessaire à celle de liberté.

Par malheur, la faculté de choisir, dont l'existence en nous semble évidente à la conscience spontanée, paraît reculer et fuir devant la conscience réfléchie. Il semble en effet que la liberté de choix revienne toujours à cette liberté d'indétermination que la conscience réfléchie ne peut parvenir à prendre sur le fait. Le choix ne suppose-t-il pas deux partis? Si je choisis toujours celui auquel je suis porté par une inclination plus forte, le pouvoir de choisir n'ajoute rien à la force antérieure de l'inclination, et semble, dans le calcul, un terme superflu : la prévalence de l'inclination la plus forte est toujours réelle

en fait, et le pouvoir de faire le contraire demeure toujours virtuel. Nous avons alors idéalement ce pouvoir, mais nous ne paraissons jamais nous en servir; or une puissance qu'on a sous la condition de ne jamais s'en servir en fait, ressemble fort à de l'impuissance. — D'autre part, si je puis choisir l'objet de l'inclination la plus faible, je puis vouloir, semble-t-il, non-seulement sans raison, mais même contre toute raison. En opposant à l'inclination la plus forte la force de ma volonté, j'ai dû, avant de la dominer, la contre-balancer d'abord jusqu'à un parfait équilibre; pourquoi cet équilibre, une fois établi, s'est-il résolu en une action plutôt qu'en une autre? C'est ce qui demeure toujours inexpliqué et semble toujours supposer une détermination arbitraire. Le choix libre, pour se distinguer de la résultante dynamique des inclinations et du jugement de préférence purement intellectuel, suppose donc, ce semble, une volonté qui, par rapport aux inclinations et aux idées, est indéterminée, fût-ce un seul instant, et qui sort de cette indétermination sans mobile physique et sans motif intellectuel, par un acte absolument incompréhensible.

Puisque les considérations purement métaphysiques et psychologiques, qui font abstraction de l'acte de désintéressement moral, semblent impuissantes à résoudre ce difficile problème, introduisons dans la question l'élément moral qui seul peut-être sera décisif, sauf à revenir ensuite sur les caractères métaphysiques de la responsabilité.

II. — Dans le déterminisme moral, tel que Socrate et Platon l'ont entendu, le mal est une erreur par

laquelle on confond un bien moindre avec un bien supérieur, et cette erreur de direction vers le bien est expliquée par des considérations analogues à celles que nous proposions tout à l'heure. Selon Socrate et Platon, l'action se mesure à la puissance, la puissance à la science, et on vaut par ce qu'on sait. Mais l'acte, la puissance, la science et le bien peuvent être « ambigus », ou de double usage, quand ils se trouvent parmi les genres inférieurs de la dialectique, non dans le genre suprême ou dans la suprême fin. S'il est des sciences ou des arts dont on peut faire un mauvais usage, c'est que les biens qui en sont l'objet peuvent être subordonnés à un bien supérieur, réel ou imaginaire. Mais le double usage n'est plus possible quand on considère le souverain bien, la connaissance de ce bien, et la puissance de le réaliser; à moins que, par une erreur de l'intelligence, on ne croie une chose meilleure que ce qu'il y a de meilleur : ce qui est impossible sans la plus grande ignorance du souverain bien. Quand donc on est parvenu, dans l'échelle dialectique des moyens et des fins, jusqu'au sommet où réside la connaissance du bien suprême, on voit s'évanouir cette duplicité et cette ambiguïté qui, sur les degrés inférieurs, permettaient un double usage, tantôt bon, tantôt mauvais. On peut user de deux façons des puissances inférieures, des connaissances inférieures, des biens relatifs; mais celui qui connaît le meilleur usage des choses et leur fin suprême, celui-là ne peut plus agir que d'une seule manière, qui est la meilleure : car il n'y a plus de raison pour que, devant ce qu'il sait absolument meilleur, il choisisse le pire. — Mais, dira-t-on,

l'homme injuste préfère par la volonté son bien propre au souverain bien qu'il connaît. — C'est qu'alors, répond Socrate, il croit son bien propre meilleur que le souverain bien, c'est-à-dire que ce qu'il y a de meilleur : donc, ou il ignore que le souverain bien est ce qu'il y a de meilleur, et alors vous lui attribuez faussement la science du souverain bien; ou il sait que c'est vraiment là le meilleur, et alors il ne peut rien penser ni faire de meilleur. La série des biens, des connaissances, des puissances et des actes, forme un angle dont les côtés demeurent doubles, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à ce sommet où la connaissance une du souverain bien, qui est un, ne laisse plus qu'une seule manière d'agir.

De là ces paradoxes du *Second Hippias*, par lesquels Platon essaie de réduire à l'absurde ceux qui croient qu'on peut mal faire tout en connaissant le souverain bien (1). L'argumentation socratique est à peu près la suivante.

Celui qui, sciemment et volontairement, écrit contre les règles de la grammaire, bien que dans la circonstance présente il soit nécessaire d'écrire correctement, celui-là est supérieur et meilleur dans la connaissance de la grammaire, mais inférieur en ce qu'il ignore le meilleur usage de la grammaire dans le moment présent.

Celui qui observe les règles de la grammaire, mais pour écrire sciemment et volontairement des choses fausses concernant l'arithmétique, bien que dans le cas présent on ait besoin de calculs exacts, celui-là

(1) Voir notre travail sur le *Second Hippias* de Platon.

est meilleur par la connaissance de l'arithmétique, mais il est inférieur en ce qu'il ignore le meilleur usage à faire actuellement de l'arithmétique.

Celui qui observe bien les règles de l'arithmétique, mais pour écrire sciemment et volontairement des choses fausses sur l'administration de la république, bien qu'on ait actuellement besoin d'une bonne administration des finances, celui-là est meilleur dans la science politique; mais il est inférieur en ce qu'il ignore le meilleur usage de la politique.

Celui qui administre bien les finances, mais pour commettre des injustices à l'égard des peuples étrangers, quoiqu'il fût préférable de ne point les commettre, celui-là est meilleur par la connaissance de l'administration financière, mais inférieur en ce qu'il ignore le véritable usage des finances.

Enfin celui qui connaîtrait le meilleur usage de toutes choses, et qui en userait mal volontairement, bien qu'il sût que rien ne surpasse ce qu'il y a de meilleur, celui-là, « si un tel homme pouvait se trouver », serait meilleur par la connaissance du meilleur usage des choses, et cependant inférieur parce qu'il ne connaîtrait pas ce meilleur usage. Évidente contradiction; car le même homme serait meilleur et pire sous le même rapport. Ainsi, pour ce qui regarde le souverain bien, la science et la pratique concordent; car il n'y a plus aucun degré supérieur de la dialectique où la raison d'une discordance puisse se trouver.

Telle est la doctrine profonde de Socrate. Ce dernier a le mérite d'avoir conçu plus fortement que tout autre le bien universel comme étant la parfaite

unité de tous les biens sans restriction, y compris mon bien même. Il ajoute avec raison que celui pour qui ce bien universel serait un objet de science absolue et complète, ne pourrait pas ne pas l'aimer et ne pas le vouloir. Mais, répétons-le, le souverain bien n'est jamais pour nous qu'une idée, dont la réalité n'est pas un objet de science. J'entrevois la grandeur et la beauté de cette idée, et s'il n'y avait pas d'autres raisons pour entrer en balance, je n'hésiterais point à la suivre. Mais souvent il faut sacrifier ce qui est certain à ce qui me semble incertain, la réalité présente à une idée qui ne sera peut-être jamais réelle, le *moi* à un *non-moi* mystérieux, qui n'est peut-être qu'une conception de ma pensée, en un mot le fait de l'expérience à la notion rationnelle. C'est alors que le *moi* se pose, avec son bien individuel, en face du bien universel, et il *doute*. Cette unité de la pensée et de l'être, de l'idéal et du réel, que Socrate et Platon affirmaient avec une si noble énergie, c'est précisément ce qu'il faut croire, espérer, aimer sans le voir. En vain la raison proclame que cette unité des biens dans l'absolu est nécessaire et qu'elle doit être. Elle doit être, oui; sera-t-elle? — Là s'élève toujours le doute.

La liberté du moi et une certaine part de bonheur individuel semblent immédiatement réalisables; l'universelle réalisation de la liberté et du bonheur est problématique et douteuse. C'est le doute suprême que la raison de l'homme peut toujours élever sur la toute-puissance et sur le triomphe final de son objet dans la réalité. L'objet de notre raison, c'est la raison même des choses, c'est-à-dire, au fond, la cau-

salité, qui, dans sa pureté absolue, est liberté sans effort ou liberté heureuse. Cette puissance suprême, qui est en même temps le suprême intelligible et le suprême désirable, sera-t-elle jamais complétement actuelle dans l'être même des choses? Le *noumène* de la liberté infinie sera-t-il jamais immanent aux *phénomènes?* — Voilà le doute transcendantal qui ne peut entièrement disparaître d'une raison imparfaite comme la nôtre, où il n'y a pas absolue identité de sujet et d'objet.

Dans ces problèmes qui ne sont pas réductibles au principe d'identité et de contradiction, et qui ne dépendent que de la causalité ou de la raison suffisante, appelée par Leibnitz le principe du *meilleur*, subsiste pour nous un élément d'infinité et par conséquent d'indétermination. Les vérités réductibles à quelque chose de fini et de déterminé, que ma pensée circonscrit et embrasse par voie de *déduction*, ne laissent aucune prise au doute; mais les vérités relatives au triomphe du bien dans le temps *indéfini* ou à la réalité actuelle du bien dans l'être *infini*, sont des inductions transcendantes où il y a toujours du mystère. Pour notre logique imparfaite, le fini seul est un objet mesurable et déterminable de tout point.

Par conséquent, dans cette idée suprême de Socrate et de Platon : unité des biens au sein du bien universel, il y a une part à la croyance, à la δόξα, en même temps qu'à la science, à l'ἐπιστήμη. C'est ce que Socrate et Platon n'ont pas vu. Ils méprisent la croyance et ne s'aperçoivent pas que, logiquement inférieure à la science, elle peut lui être moralement

supérieure. Dans la croyance, en effet, il y a quelque chose qui vient de notre liberté, il y a un consentement qui n'est plus aussi fatal et aussi nécessaire que pour un axiome mathématique. Par cela même, il peut y avoir mérite : l'entendement n'est plus seul, la liberté intervient. Quand ce grand dilemme se pose : le bien-idéal sera-t-il ou ne sera-t-il pas? est-il déjà réel en Dieu ou ne l'est-il pas? — il faut que ma liberté même et mon amour joignent leurs forces à celles de l'intelligence. Le bien semble dire à chacun de nous : —Ta raison me conçoit et m'entrevoit en même temps que la nature extérieure me cache et me voile; y a-t-il dans la spontanéité de ton âme assez d'amour pour que tu viennes à moi librement? — Une bonne action est toujours un acte de croyance et d'amour; c'est une affirmation du bien différente de celle qui nous est arrachée par un axiome de géométrie; elle est accordée par nous plutôt qu'imposée par son objet. Nous ne disons pas : Je *sais* que mon bien est dans le bien; nous disons : je *crois*. Parfois nous ajoutons : Je crois de toutes les forces de *mon âme;* expression profonde dans sa simplicité. Je ne crois pas à un axiome de géométrie de toutes les forces de mon âme, mais plutôt par la force *des choses:* je subis la vérité géométrique, je fais en partie ma croyance au bien. Cette intelligence active, qui fait elle-même sa pensée et son affirmation, ressemble plus à l'intelligence divine que la pensée passive et automatique, qui fonctionne comme un mécanisme et reçoit tout du dehors. Laissez dans l'intelligence même cette part du volontaire, et par là elle sera mieux l'image de l'absolu; car, si l'absolu *sait* la

vérité, d'autre part, il *fait* la vérité qu'il sait. Pour moi, ne pouvant faire la vérité objective des choses, que je fasse du moins la vérité subjective dans ma pensée; que j'engendre, moi aussi, ma science intérieure avec liberté et amour.

Si donc les Socratiques me disent : Ce que vous croyez le bien, vous l'accomplissez; je demande s'il n'y aurait pas déjà un mérite à croire au bien, puisqu'il faut déjà l'aimer et le vouloir pour l'affirmer.

Le doute est la condition préalable du mal dans l'intelligence. Maintenant, ce doute qui est dans la pensée se résout nécessairement en une décision de fait, en une affirmation ou en une négation. Si je préfère le *moi* et la certitude du présent à l'idée de l'universel et du bien à venir, dont je doute, je retire au bien mes facultés, intelligence, liberté, amour; et, au lieu de dire : Lui, le bien avant tout, je dis : Moi. — Ce doute de l'intelligence résolu par une négation pratique, ne serait-ce point le mal moral ?

Il n'y a point là d'ailleurs un mal complet. Après tout, en voulant mon bien, je veux encore quelque chose de bon. Le *moi* que j'affirme et que je préfère, il a aussi sa valeur et une valeur inestimable; il réalise déjà en partie l'absolu, et l'action égoïste est un effort pour le réaliser encore davantage. Je veux me suffire à moi-même, trouver mon bien en moi-même; je veux être comme un dieu. C'est encore Dieu que je veux. Il y a quelque chose de grand et de bon dans l'acte même de celui qui affirme son *moi* et le pré-

fère à tout le reste; car ce qu'il s'efforce de réaliser ainsi, c'est toujours l'idée de liberté.

Mais l'acte mauvais, négation partielle du bien, est-il vraiment libre, au même degré que l'affirmation? L'amour est-il libre dans sa défaillance comme il l'est dans sa puissance efficace? Si le mal est un acte d'arbitraire, comment expliquer ce hasard? s'il a une explication dans des causes qui diminuent ou neutralisent le libre amour du bien, il n'est plus un acte de liberté, mais un manque de liberté. De ce que le bien est volontaire, on ne peut conclure que le mal le soit.

Il y a là, en effet, un problème digne du plus sérieux examen, et que les écoles modernes ont cependant trop l'habitude de négliger.

On admet généralement sans plus ample examen que, si le bien est libre, le mal doit l'être aussi; que la bonne volonté a pour corrélatif la mauvaise volonté, et que la réalité du mérite suppose la réalité du démérite. Cette conclusion d'une chose à son contraire aurait cependant besoin d'être justifiée. Ce qui fait soupçonner dans cette doctrine un malentendu, c'est qu'on est obligé de l'abandonner entièrement quand il s'agit de Dieu. On attribue la liberté à Dieu, qui fait le bien, et on n'en conclut nullement qu'il eût pu faire le mal; la liberté de bien faire n'implique donc pas en Dieu la liberté de mal faire, et pour être reconnaissants à Dieu de ses libres bienfaits, nous n'avons pas besoin de nous dire qu'il aurait pu tout aussi librement nous faire du mal. — Dieu aurait pu, dira-t-on, sinon nous faire du

mal, du moins ne pas nous faire de bien. — Vaine distinction. Faire du mal, c'est ne pas faire tout le bien qu'on aurait pu faire ; et si Dieu, au lieu de créer le monde, n'avait répandu autour de lui aucun des biens qu'il possède, il se fût par cela même montré envieux et méchant. Le contraire de ce que Dieu fait est donc possible pour lui au point de vue en quelque sorte physique et logique, mais non au point de vue moral.

On pourrait dire, selon une pensée de Socrate, que la puissance du plus fonde et détruit tout ensemble la puissance du moins (1). Celui qui peut faire mieux, est capable aussi de faire moins bien, comme celui qui peut faire cent pas peut en faire cinquante; la puissance du plus fonde donc la puissance du moins. En même temps elle la détruit; car, en fait, la puissance de faire mieux, une fois tout obstacle disparu, se réalisera seule, et l'acte inférieur demeurera une simple possibilité. En effet, comme il n'y aura, par hypothèse, aucune raison pour que celui qui peut faire le meilleur fasse le moins bon, et comme il y aura au contraire une raison pour faire le meilleur, à savoir le bien même, c'est certainement le meilleur qui sera réalisé; à ce nouveau point de vue, le moins deviendra donc impossible, et la puissance du moins sera annulée. Mais autre chose est l'impuissance qui dérive de ce qu'on ne peut atteindre le but, et autre chose celle qui dérive de ce qu'on peut le dépasser; l'une vient d'un manque de force, l'autre d'un excédant de force. A vrai dire, la première seule est une

(1) Voir notre travail sur le *Second Hippias*.

impuissance, la seconde est une puissance supérieure; c'est par une réelle impuissance que je ne puis voir les étoiles trop éloignées de moi, ou que je ne puis résoudre un problème trop difficile; c'est par une puissance supérieure que je ne puis faire telle action vide ou ridicule. Là l'objet dépasse ma puissance, ici c'est ma puissance qui dépasse l'objet. Dans le premier cas, je subis évidemment une nécessité; pourquoi, dans le second cas, cette puissance qui domine un objet inférieur ne serait-elle pas la liberté même? A coup sûr, si elle était une nécessité, ce ne serait pas une nécessité du même genre que l'autre, physique ou logique; ce serait une nécessité morale qui viendrait de ce que la puissance du bien, n'ayant rien qui la neutralise, passe par elle-même à l'acte, avec une certitude qu'elle produit elle-même et qu'elle ne subit pas. C'est là cette certitude de bonté, dont nous avons parlé déjà, et que l'on confond à tort avec la nécessité.

Il y a encore, entre les deux impossibilités que nous comparons, une différence essentielle. Quand le moins existe, le plus n'existe pas par cela même, car il n'est aucunement contenu dans le moins; mais celui qui réalise le plus ou le meilleur, réalise d'une certaine manière le moins, parce que le moins est contenu dans le plus. Ce qu'il y a de positif dans le degré inférieur d'une chose, ne disparaît pas dans le degré supérieur; mais, selon les expressions de l'école platonicienne, y subsiste éminemment. Cela est clair d'abord dans le domaine de la quantité. Si je réalise cent, je réalise cinquante; mais je le réalise deux fois et non une seule; au lieu de le réaliser à part et ex-

clusivement, je l'enveloppe dans un surplus. Si je fais cent pas dans l'espace, j'en fais par cela même d'abord cinquante, puis cinquante en plus. Ici la puissance du moins devient palpable, parce qu'elle se réalise à part, et qu'elle est un des moments de l'action totale : j'ai fait à un certain moment cinquante pas, ni plus ni moins, avant d'achever la somme des cent pas que je voulais faire. Mais si, ma puissance augmentant, je puis d'un seul bond franchir les cent pas qui me sont proposés, le nombre cinquante ne sera qu'un moment fugitif et insaisissable de l'action intégrale. Pourtant, comme on ne peut occuper à la fois plusieurs points, la réalisation séparée de la moitié existera encore avant la réalisation du tout. Supposez enfin qu'en un instant indivisible, je puisse franchir un espace divisible : les éléments du tout ne seront plus séparés; ils n'en existeront pas moins dans le tout, distincts pour l'intelligence quoique indivisibles dans le temps. Passez maintenant de la quantité à l'intensité et à la force proprement dite : les différents degrés de la faiblesse, qui n'est qu'une force limitée, ne trouvent-ils pas leur réalisation positive, quoique non exclusive et négative, dans la force supérieure qui a sa limite plus loin, et bien mieux encore dans la force suprême qui n'a pas de limite? Enfin l'amour d'un bien supérieur ne renferme-t-il pas tout ce qu'aurait de réel l'amour d'un bien inférieur? Si je vous aime assez pour sauver votre vie par la mienne, vous direz que *je ne puis pas* me contenter de vous donner un faible secours, voisin de l'indifférence, que je suis *incapable* d'assister presque passif au malheur qui vous menace.

Mais est-ce là impuissance en moi; ou plutôt mon amour, par cela même qu'il réalise la plénitude du dévouement, ne réalise-t-il pas tout ce qui se trouverait dans un dévouement inférieur et partiel? Vous pouvez bien alors me mettre au défi d'éprouver pour vous un amour faible et vulgaire; mais, à vrai dire, en vous donnant le tout, je vous donne la partie; dans ma libéralité qui ne s'arrête pas aux limites d'une demi-affection, ne reconnaîtrez-vous pas la surabondance de ma liberté?

On dit qu'un jour Apollon défia Jupiter au jeu de l'arc. Faisant placer le but à une grande distance, il l'atteignit du premier coup avec une merveilleuse adresse; puis il passa son arc à Jupiter. Les dieux sourirent, pensant que pour Jupiter même la victoire allait être difficile. Mais le Père du monde, se levant, fit un pas; et ce pas gigantesque l'avait porté bien au-delà du but. « Eh quoi, comment veux-tu que je lance une flèche contre un but si rapproché? Un seul pas me suffit pour l'atteindre. »

Mais, dira-t-on, si celui qui peut faire le mieux le fait certainement, quoique librement, quand un homme réalise le moins bon et s'y arrête, c'est qu'il n'a pu réaliser le mieux et aller plus loin. Et cette impuissance n'est plus l'expression détournée d'un excès de puissance, comme lorsque nous disions : celui qui peut le mieux, peut physiquement et logiquement le moins bon, mais est incapable moralement de l'accomplir, ou, en fait, ne l'accomplit jamais. Celui qui réellement fait le mal, doit être, en vertu des mêmes principes, dans la réelle impuissance

de bien faire. Il y a liberté dans le bien, servitude dans le mal.

On aurait tort de confondre cette doctrine avec les systèmes qui ne laissent place à la liberté ni pour le bien ni pour le mal. Cherchons les raisons qui peuvent soutenir et celles qui peuvent combattre cette théorie.

Il n'est nullement démontré, nous l'avons vu, que la liberté soit l'égale puissance des contraires s'actualisant par une décision indifférente. On dit généralement : — De deux choses l'une, ou je suis libre quand je fais le bien, et alors je le suis aussi quand je fais le mal; ou je ne suis pas libre dans le mal, et alors je ne le suis pas non plus dans le bien. — Ce raisonnement semble une pétition de principe; car définir la liberté par le pouvoir de faire également une chose ou son contraire, le bien ou le mal, c'est supposer ce qui est en question.

On peut admettre un milieu, et échapper à la contradiction où le dilemme précédent voulait enfermer la pensée. En effet, il n'est pas contradictoire de dire : — C'est seulement en faisant le bien que je suis libre; car c'est *moi* qui agis alors et me meus, avec connaissance de ce que je fais; je connais même les choses inférieures que je pourrais réaliser physiquement et logiquement, parce que le moins est contenu dans le plus; mais je me les rends à moi-même impossibles par un déploiement de puissance qui les dépasse. Le bien vers lequel je me dirige, ne s'impose pas à moi; c'est moi qui m'impose d'aller vers lui. Notre relation est donc celle de deux libertés qui se comprennent, s'aiment et s'unissent. Si vous de-

mandez une liberté plus grande que celle-là, vous demandez moins en croyant demander plus. Ce qu'il y a de positif dans ce que vous demandez, existe déjà, mais avec quelque chose de plus; vouloir qu'il existe à part, c'est vouloir que l'illimité se limite, et que la perfection s'amoindrisse pour se manifester. Prenez garde de ressembler à ces esprits superstitieux qui demandent à la Divinité des miracles, comme si une exception à la sagesse des lois universelles était une meilleure démonstration de Dieu que l'infaillible constance de ces lois. Au dilemme que vous nous opposez, nous pouvons en opposer un à notre tour, et vous dire : Ou l'essence de la liberté est de pouvoir également bien et mal faire, et alors Dieu n'est pas libre; ou Dieu est libre, et alors il n'est pas contradictoire d'admettre que celui qui fait le meilleur est libre, quoique en définitive le mal ne puisse être réalisé par lui. C'est alors le mal, et non lui-même, qui est impuissant. Donc, précisément parce que le bien est libre, parce qu'il est la relation naturelle et certaine qui dérive de deux libertés sans obstacles, l'une appelant, l'autre répondant, le mal, qui est le contraire du bien, sera aussi le contraire de la liberté; il viendra d'un obstacle interposé entre la liberté et son but, entre l'amour et son objet. Vous attribuez le bien à l'amour, et vous avez raison; mais avez-vous raison de donner pour pendant nécessaire à l'amour, la haine; au mérite, le démérite; à l'admiration pour les bons, la colère contre les méchants? Qu'est-ce que la haine, sinon un amour contrarié, un *amour trahi?* En d'autres termes, la haine est un amour qui se trompe, semblable à ces Grecs qui, selon Platon,

prenaient le fantôme d'Hélène pour l'Hélène véritable. La haine est une maladie où nous subissons quelque fatalité et dont le paroxysme est une folie furieuse; il n'en résulte pas que l'amour, cette santé, cette sagesse de l'âme, soit lui-même fatal comme la folie. Une force, considérée en elle-même, a telle direction, et pourtant elle dévie; de ce que c'est nécessairement une force étrangère qui la fait ainsi dévier, conclurez-vous que c'est aussi une force étrangère qui explique sa direction normale? La haine est la déviation fatale d'un amour libre en lui-même, et dont la liberté se manifestera de nouveau dès que l'obstacle aura disparu.

La véritable haine, peut-on dire encore, consisterait à vouloir le mal uniquement pour le mal et en tant que mal; or le mal n'est tel que relativement à un bien supérieur, et on ne peut rien vouloir qui soit un mal absolu. Quant au mal relatif, c'est un bien incomplet; et la volonté ne porte pas sur le côté négatif, mais sur le côté positif de ce bien : car, si elle portait sur le côté négatif, elle aurait pour objet le vide et le néant. Le mal n'est donc voulu que comme moyen de quelque bien, qui est sur le moment même l'objet d'un amour dominant.

L'amour, nous l'avons vu, franchit tout ce qui est extérieur à la personne pour atteindre la personne même dans son intime liberté; la haine, au contraire, s'arrête à quelque chose d'extérieur, à quelque défaut qui n'est pas la personne même. Elle a pour objet quelque imperfection vraiment fatale qui, par une illusion d'optique, semble libre. Vous accusez telle ou telle personne, objet de votre haine; mais ce n'est

pas réellement la personne qui est cet objet. Loin d'être haïssable, le vrai *moi* est essentiellement aimable, parce qu'il est essentiellement volonté, et par cela même bonne volonté. Ce qu'on déteste et ce qu'on repousse, ce sont les entraves du moi, les obstacles qui font dévier la bonne volonté. La haine vient des nécessités matérielles qui entravent le libre esprit et qui font paraître détestable l'esprit naturellement digne d'amour. Si vous alliez au fond de ce cœur qui semble mériter la haine, vous y verriez, avec la vie, palpiter encore la bonne volonté. Votre haine se changerait alors en pitié, parce qu'au lieu d'une volonté à la fois libre et mauvaise, vous ne trouveriez qu'une volonté malade, entravée, esclave, et pourtant amoureuse de la liberté; dans votre haine aveugle, vous confondiez le prisonnier avec la prison. La pitié même n'est plus assez à l'égard de celui qui tout à l'heure vous paraissait à la fois haineux et haïssable; vous lui devez l'amour. « Aimez ceux qui vous haïssent. » Voilà le vrai précepte. Mais pourriez-vous les aimer s'ils n'avaient rien en eux d'aimable; et seraient-ils aimables s'ils n'étaient pas aimants, loin d'être ces hommes haineux que vous vous étiez d'abord représentés? Au lieu de les accuser, prenez-vous en plutôt à vous-même, et dites : Je ne suis pas encore assez bon ni assez aimant, puisque je ne suis pas encore assez aimé.

Dans cette doctrine, avec la réalité de la haine semble disparaître la réalité du démérite, c'est-à-dire de cette liberté attribuée au mal qui produit l'indignation. Il n'y a plus lieu de s'indigner, mais de compatir; il n'y a plus démérite positif,

mais seulement absence de mérite dans la mesure même où la liberté est restreinte et asservie. Cela n'empêche pas le mérite inhérent au bien de subsister, puisque le bien est toujours libre et que la bonne volonté appelle un retour de la bonne volonté. Dire que l'homme vertueux mérite, c'est dire que la bonne volonté lui veut du bien en retour du bien qu'il a voulu. Le mérite n'est pas ce rapport abstrait qu'imagine une morale vulgaire; c'est un rapport de volonté à volonté, de personne à personne, un rapport de reconnaissance, et conséquemment d'amour, qui consiste en ce que celui qui aime doit être aimé. Le bonheur, prix de l'amour, doit en être la satisfaction; or l'amour n'est satisfait que s'il produit chez les autres un amour égal à lui-même; l'amour ne peut donc se payer qu'avec de l'amour : voilà le prix qu'il *mérite*. Cette conception du mérite ne fait que reproduire la conception fondamentale d'où toute la morale découle : c'est qu'une liberté placée en face d'une autre liberté, une bonne volonté en face d'une bonne volonté, l'aimera certainement, et néanmoins librement.

Quant au démérite, peut-on admettre la doctrine qui en fait une sorte de droit à la malveillance et au malheur? Le bien appelle le bien; mais le mal, ce bien inférieur, appelle aussi le bien. S'il faut la bonne volonté à l'égard des meilleurs, elle est encore plus nécessaire à l'égard des moins bons. Le démérite est donc la nécessité d'un bien, et non d'un mal, pour l'homme vicieux; ou, si le mal est alors nécessaire, ce n'est que comme moyen d'un bien, et à défaut d'un moyen meilleur. Tel, dit Platon, le médecin cause

parfois de la douleur au malade en vue de sa guérison. Mais le mal n'appelle pas pour compensation le mal, selon la loi barbare du talion, que l'humanité prête encore à Dieu même sous le nom d'expiation ou de vengeance divine. Il n'y a pas d'expiation, ni même de punition proprement dite; on ne neutralise pas le mal en ajoutant un second mal au premier; mais on triomphe du mal à force de bien. Toute douleur infligée, toute répression qui n'est pas un bienfait et un acte de bonne volonté, devient blâmable. La force ne peut être employée que comme moyen de défense personnelle; croire que Dieu emploie la force, lui qui n'a pas besoin de se défendre, c'est se le représenter à l'image de l'homme.

Avec la mauvaise volonté disparaît toute idée de damnation. Celui qui éprouverait véritablement la haine de Dieu et ferait librement le mal pour le mal, celui-là, tant que durerait cet état, semblerait réaliser la conception théologique du *dam;* et si, par une hypothèse absurde, une volonté aussi libre dans le mal que dans le bien s'obstinait éternellement à vouloir le mal, elle réaliserait le Satan de la Bible. Mais, pour que Dieu soit possible, faut-il que Satan le soit? faut-il que Dieu même, pour être libre, puisse être à son choix Satan ou Dieu? faut-il enfin que nous, pour être libres, nous puissions être aussi à notre choix divins ou sataniques? L'attribution de la liberté au mal, qu'on donne pour pendant à la liberté du bien, est un reste de ce long culte des contraires et de ce dualisme qui produisit Ormuz et Ahrimane, Dieu et Satan, la bonne volonté infinie et la mauvaise volonté infinie. Satan détrôné doit emporter dans sa chute toutes les

conceptions de haine, de méchanceté libre, de démérite positif, de vengeance, d'expiation, de damnation. Nous tenons à conserver Dieu, mais nous ne tenons pas à l'existence d'un ennemi qui s'opposerait à sa bonté ; de même nous voulons que l'amour subsiste avec toute sa liberté, sa beauté, sa dignité, son mérite, sa récompense d'amour; mais si la haine ou la malice libre n'était qu'une apparence, regretterions-nous de voir se dissiper notre première illusion et de changer notre colère en pitié?

Cette doctrine, vraie en grande partie, n'a rien que de séduisant tant qu'on l'applique au jugement des autres; c'est même à ce point de vue élevé que les grandes âmes se sont toujours placées pour apprécier les actions d'autrui. Mais, si l'indulgence est légitime envers nos semblables, n'est-elle point dangereuse à l'égard de nous-mêmes? Le juste, quand il s'agit de peser ses propres actions, change entièrement de poids et de mesure, et semble raisonner d'après des principes absolument contraires aux précédents : le bien qu'il a fait, il refuse de se l'attribuer, et il s'attribue le mal. S'il a bien fait, à l'en croire, il n'a aucun mérite, il n'a fait que suivre une heureuse inspiration, un élan de la nature ou un élan de la grâce. Comme il s'accuse, au contraire, quand il a mal fait ! Avec quelle énergie il réclame sa part de liberté et de responsabilité ! Il ne veut pas être irresponsable du mal, il en appelle sur sa tête toutes les conséquences, il veut le remords, il veut l'expiation. C'est un sentiment que nous avons tous éprouvé après avoir mal agi; nous ne voulons pas que l'on nous excuse, nous ne

voulons pas que l'on nous plaigne en nous disant que nous n'avons point été libres et que nous n'aurions pu agir autrement. N'avoir pas assez aimé! voilà ce que nous nous reprochons avec une indicible amertume, comme s'il avait dépendu de nous d'aimer davantage. Nous ne pouvons pas nous pardonner, et nous nous condamnons en quelque sorte nous-mêmes à un éternel remords, que nous diminuerons indéfiniment à force d'amour sans cependant l'effacer jamais. Sans doute nous ne nous attribuons pas une liberté d'indifférence proprement dite : nous ne croyons pas que nous aurions pu agir autrement si nous n'avions éprouvé que le même degré d'amour; mais nous croyons que ce degré aurait pu être supérieur, nous raisonnons comme si l'amour était une force indéfiniment expansible et librement expansible, une puissance infinie qui, en limitant son acte, peut placer la limite plus ou moins loin, au prix d'un effort plus ou moins grand, mais toujours possible. L'amour, à ce point de vue, serait responsable de ses propres défaillances, provoquées, il est vrai, mais non imposées par les fatalités extérieures.

Sans doute les partisans de la nécessité, dans ce dernier retranchement où nous les avons conduits, c'est-à-dire le domaine du mal, pourront proposer encore des équivalents du remords et de la responsabilité; mais tous les substituts imaginables de ce sentiment et de cette idée ne feront que s'en rapprocher de plus en plus, sans les remplacer jamais.

Nous l'avons déjà fait voir, le remords n'est pas détruit de tout point par l'hypothèse du déterminisme; et les paradoxes de Spinoza, qui condamne le

remords, sont des exagérations même dans la théorie fataliste. Le remords, en effet, est toujours utile pour nous faire prendre conscience du désordre où notre âme s'est trouvée. Les maladies morales se distinguent des autres en ce qu'on les guérit d'autant mieux qu'on les connaît plus et qu'on en souffre davantage. En outre, quand on introduit dans la question l'élément négligé par les fatalistes, la persuasion de la liberté, on obtient une combinaison d'idées plus voisine encore de la réalité même. Un homme a-t-il mal agi avec l'idée de sa liberté et avec la persuasion qu'il aurait pu bien agir, il ne saurait trop déplorer un tel genre de maladie, qui offre toutes les apparences de la malice proprement dite ou du mal moral. Le déterminisme, après avoir ainsi, par une combinaison d'éléments, reproduit toutes les apparences morales, peut aller plus loin encore et faire un pas de plus vers la réalité. L'idée de la liberté tendant à réaliser son objet, et la persuasion engendrant la force, celui qui a fait le mal en se croyant libre de faire le bien avait réellement dans la main le premier anneau d'une série d'actes opposés à ceux qu'il a choisis. C'est là une raison de plus pour qu'il déplore son acte. Mais le déterminisme, arrivé à ce point, nous semble conduit à l'extrême limite qu'il peut atteindre; il est sur le bord du domaine contraire, celui de la liberté. S'il va plus loin, il n'est plus le déterminisme; s'il reste déterminisme, il est obligé d'avouer que celui qui a mal fait avait tous les moyens de bien faire, excepté un cependant, dont l'absence a tout fait manquer. Or ce moyen dépendait-il, oui ou non, de l'agent moral? S'il en dépendait, celui qui a mal fait avait tous les

moyens de bien faire; le bien lui était possible au moment même où il faisait le mal, et il était libre. S'il n'en dépendait pas, l'impossibilité de faire autrement était complète, malgré la présence de toutes les autres conditions secondaires. Peu importe, disaient les stoïciens, qu'un chien se noie au fond de l'eau ou près de la surface, s'il se noie; et ils en concluaient l'égalité de tous les vices. Mais leur comparaison s'appliquerait mieux à la question présente : que celui qui a fait le mal fût près du bien ou en fût loin, toujours est-il qu'il ne pouvait pas faire le bien et qu'il n'est pas responsable de sa faute. Sans doute il vaut mieux être près du bord, et le savoir; car cette pensée même peut augmenter le courage et la force de celui qui se noie. Mais si, en dernière analyse, son effort est impuissant en vertu de quelque condition qui ne dépend pas de lui, la responsabilité disparaît, et le remords n'est plus que le regret de ce qui était inévitable. Or, s'il est conforme à la charité socratique et évangélique de dégager le plus possible la responsabilité des autres, est-il conforme à la conscience du devoir personnel de dégager sa propre responsabilité, et d'admettre une doctrine qui, en définitive, nous déclare innocents dans les actes où nous nous croyons coupables? Le déterminisme vient donc se heurter de nouveau contre le sentiment de la responsabilité morale : il ne suffit pas que nous soyons responsables en aimant le bien, il faut aussi que nous soyons responsables en n'aimant pas assez le bien. Si le positif de l'amour vient de nous et si les obstacles à l'amour viennent du dehors, il faut pourtant que la mesure établie entre les deux soit notre œuvre,

et que l'obstacle puisse être plus ou moins reculé par nous.

Ainsi, en résumé, le déterminisme moral a son principe dans l'amour du bien; mais le principe même qui lui a donné naissance le pousse à se modifier peu à peu, à se dépasser lui-même et à se changer en une doctrine de liberté. De là, dans les problèmes que nous venons de traverser, les différentes positions prises par l'amour.

En premier lieu, aimant le bien, nous le trouvons parfaitement beau et bon; nous sommes alors tentés de dire que c'est sa beauté et sa bonté parfaites qui font tout en nous et qui produisent notre mouvement vers lui. Le bien semble ainsi déterminant, et tout le reste déterminé par lui; il semble libre, et tout le reste nécessité. A ce point de vue socratique et platonique se placèrent les théologiens qui attribuaient tout à la grâce, et qui la déclaraient efficace par elle-même.

Mais il est impossible de s'en tenir à cette première position. Le bien ne doit nous apparaître aimable que parce qu'il est aimant; or, s'il est aimant, il donne quelque chose aux êtres qu'il aime, il leur donne le bien; et comme l'amour est le plus grand des biens, ou plutôt le seul, il leur donne l'amour. Conséquemment il leur donne la liberté, afin d'être aimé réellement et non en apparence, par des personnes semblables à lui et non par des choses. Notre amour même pour le bien nous oblige donc à croire que nous aimons le bien librement.

Nous voudrions nous en tenir là : un bien librement aimant et librement aimé. Mais le mal est un fait que nous sommes obligés d'expliquer. Notre premier mouvement est de dire que le mal doit être une fatalité, un obstacle imposé à l'amour, une limite qui lui vient du dehors et non de lui-même. Le bien est trop bon, semble-t-il, pour que l'amour qu'il inspire puisse avoir de libres défaillances. Pourtant, quand la défaillance a eu lieu en nous, quand notre amour du bien déplore sa propre imperfection et sa propre impuissance, il repousse l'excuse qui lui est offerte, il veut avoir sa part de responsabilité dans la défaillance comme dans l'effort ; il croirait s'amoindrir lui-même en tant qu'amour, s'il renonçait à cette responsabilité et s'il s'attribuait exclusivement le mérite pour rejeter tout le démérite. Il reconnaît que sa défaillance a pu être provoquée par des obstacles venus du dehors ; cependant, quels que fussent ces obstacles, il croit qu'il avait en lui une force suffisante pour les vaincre. Il veut, pour être un amour vraiment digne de ce nom, prendre toute sa part de la responsabilité et s'attribuer même la plus grande part possible : de là sa tendance à s'accuser lui-même et à excuser les autres. C'est là la troisième position à laquelle l'amour se trouve amené.

L'amour est grand lorsque, dans son premier élan, il attribue toute la liberté et toute l'efficacité au bien suprême; il est plus grand quand il place ensuite, devant ce bien suprême, des êtres capables de l'aimer librement et doués d'une activité efficace ; il est plus grand encore quan dil place une certaine liberté, non-seulement dans l'amour même, mais aussi dans le degré

de cet amour, par conséquent dans ses défaillances plus ou moins promptes, dans ses lassitudes plus ou moins faciles, dans sa vitesse plus ou moins accélérée. Le déterminisme n'est donc, pour l'amour du bien, qu'un intermédiaire auquel il ne peut s'arrêter, et comme une tentation à laquelle il doit résister; il faut qu'il franchisse ce système pour se rapprocher peu à peu de la croyance commune à la liberté.

III. — L'acceptation de la responsabilité morale nous a obligés de conclure que l'acte égoïste, malgré toutes les raisons qui l'expliquent, aurait pu être désintéressé, et que la liberté dont il émane aurait pu trouver en elle-même un moyen de ce désintéressement. Mais cette possibilité, on ne peut toujours se la *représenter* que comme une sorte de puissance à double effet qui enveloppe en elle-même les contraires; et alors on revient à toutes les difficultés psychologiques et métaphysiques que nous avions provisoirement reculées.

Le mode de représentation par les contraires, qui donne lieu à ces difficultés, tient peut-être à la nature subjective de notre esprit. Ce double effet, cette double fin que nous ne pouvons nous empêcher de placer dans le libre-arbitre moral, semble un reste des catégories de la quantité, de la cause efficiente et de la cause finale. C'est là peut-être encore le symbole et, comme dirait Kant, le simple schème de la liberté. Nous avons une telle habitude du mécanisme et de la finalité dans l'usage de notre entendement, que nous retombons sans cesse dans ces explications, dont l'insuffisance se manifeste dès

qu'on passe au point de vue suprême de la moralité.

La possibilité des contraires n'est qu'une idée indirecte de la liberté vraiment *morale*, une forme sous laquelle nous sommes forcés de nous la représenter, qui cependant n'est qu'une forme, et qui paraît même fallacieuse en partie. Cela tient sans doute à ce qu'en définitive la possibilité des contraires est une notion physique et logique qui ne peut traduire qu'imparfaitement l'acte moral. En effet, l'opposition des contraires est une représentation logique des choses qui finit par nous ramener devant le principe de contradiction, et nous savons que ce principe ne saurait représenter la réalité absolue. D'autre part, l'idée de possibilité ou, plus directement, de puissance, paraît moins exprimer la liberté morale que la puissance exécutive et la liberté physique, au sens le plus général de ce mot. Nous ne pouvons guère nous représenter la puissance que comme s'appliquant à une résistance, selon la définition même des forces mécaniques; la puissance de deux contraires nous apparaît alors comme un surplus ou une quantité supérieure de puissance par rapport à deux résistances de directions opposées. Lever et abaisser le bras sont également possibles, parce que les résistances que je rencontre, soit en levant, soit en abaissant le bras, sont toutes deux inférieures à la puissance dont je dispose. Les possibilités de contraires sont donc toujours des relations et, qui plus est, des relations mécaniques ou logiques. Encore une fois, nous appelons possible ce qui n'implique pas contradiction ou ce qui n'offre qu'une résistance inférieure à une puissance donnée;

nous n'avons ainsi qu'une représentation logique ou mécanique, inadéquate à l'ordre moral.

Pour établir véritablement la possibilité absolue et inconditionnelle des contraires, il faudrait une science absolue des choses et de leurs rapports. Telle n'est pas notre connaissance logique et discursive. Une conception est pour nous logiquement possible lorsqu'elle ne se contredit point; mais cette conception, selon la remarque de Kant, peut néanmoins être vaine, « si la réalité objective de la synthèse par laquelle le concept est produit n'est pas elle-même démontrée » (1); et cette démonstration repose toujours « sur des principes de l'expérience possible, et non sur le principe de l'analyse ou le principe de contradiction » (2). Mais, si l'on ne peut *à priori* établir la possibilité absolue d'une chose par un simple enchaînement de concepts, on ne peut pas davantage en établir *à priori* l'impossibilité absolue, à moins que la chose ne soit absolument contradictoire. Il en résulte qu'il y a toujours quelque chose de hasardeux dans les spéculations logiques sur la possibilité ou l'impossibilité des choses. Rien de plus trompeur, dit Hegel, que ces notions abstraites de possible et d'impossible, par lesquelles on ne peut rien établir ou on peut tout établir. Il est possible abstraitement, ajoute-t-il, que la lune tombe tout d'un coup sur la terre; et, en général, il n'est pas d'extravagance qui ne soit possible par une combinaison de notions incomplètes. La pensée doit s'élever au-dessus de ces

(1) *Raison pure,* tome II, p. 296.
(2) *Ibid.*

catégories encore vides de possibilité et d'impossibilité (1).

Si on laisse de côté les spéculations sur la possibilité ou l'impossibilité absolues dans l'ordre des causes efficientes, on peut dire que, pratiquement, le contraire nous devient toujours possible sous la condition d'y penser suffisamment, et d'autant plus possible que nous y pensons davantage. Or, dans toute question morale, le contraire de l'acte se présente toujours à la pensée : nous ne manquons jamais au devoir sans penser au devoir, sans apercevoir dans cette pensée même une puissance susceptible d'un accroissement indéfini, et sans avoir conscience que notre nature est capable d'un acte infiniment supérieur à celui que nous accomplissons.

Si nous passons du point de vue de la causalité à

(1) Voir Hegel, *Logique*, § 143. « Comme la possibilité n'est d'abord, « vis-à-vis de la réalité concrète, que la pure forme de l'identité avec « soi, la règle qu'on lui applique, c'est que la chose, pour qu'elle soit « possible, ne doit pas contenir de contradiction. De cette manière, « *tout est impossible*, parce que dans tout contenu, qui est une existence « concrète, une détermination peut être considérée comme une oppo- « sition déterminée, et, par conséquent, comme impliquant une contra- « diction. Il n'y a donc rien de plus vide que les mots de possibilité et « d'impossibilité. La philosophie doit surtout éliminer toute recherche « qui a pour objet d'établir que telle ou telle chose est possible, ou « comme l'on dit *pensable;* et l'historien a raison de ne pas faire usage « de ces catégories, qui n'ont aucun fondement. Mais l'entendement, « dans ses recherches subtiles, se plaît souvent à supposer des possi- « bilités, et naturellement à supposer plusieurs possibilités.

« Comme on peut appliquer cette forme à tout contenu, et qu'on « peut séparer ce contenu des rapports au milieu desquels il se trouve « placé, il n'y a pas de chose aussi absurde et aussi insensée qu'elle « soit, qui ne puisse être considérée comme possible. Plus on est igno- « rant, moins on embrasse les rapports déterminés de l'objet que l'on « considère, et plus on est porté par cela même à se jeter dans toute « espèce de possibilités vides. » *Ibid.*

celui de la finalité, les possibilités diverses semblent s'accroître à mesure que la fin est moins immédiate et moins prochaine. Dans la fatalité de la passion, le moment présent est tout, le moyen et la fin sont contigus. Entre la réalité de l'antécédent actuel et la nécessité de sa conséquence immédiate, le *possible* n'a point de place. Dans la réflexion appliquée aux biens sensibles, c'est-à-dire dans le calcul de l'intérêt encore soumis aux lois du déterminisme, la fin recule au loin dans le temps, et par là elle laisse place à diverses séries de moyens possibles, à diverses lignes de conduite plus ou moins directes. Cependant le nombre des séries ou des possibles est encore limité, et le choix ne s'exerce que dans un cercle restreint, où la vraie liberté ne saurait se trouver. Dans l'acte moral, au contraire, qui aspire à dépasser le déterminisme, la fin est au-dessus du temps; car elle consiste en une liberté absolue et par cela même absolument désintéressée, qui ne reçoit de limites d'aucune condition sensible et temporelle, qui pénètre tout, et qui est pénétrable elle-même pour tous les êtres libres à sa ressemblance; c'est l'amour absolu dans le sein duquel tous les êtres ne feraient qu'un par l'amour. Cette fin supérieure au temps, lorsqu'on la projette dans le temps pour la proposer aux volontés esclaves des conditions temporelles, prend alors la forme d'un but placé à une distance infinie. Ce but peut être poursuivi par des mouvements plus ou moins rapides, selon des lignes plus ou moins directes, et le nombre de ces lignes possibles, comme des degrés de vitesse possibles, est lui-même infini. Aucune série d'actions

sensibles, en effet, n'apparaît comme adéquate au souverain bien intelligible : il suffit de penser, de désirer, d'aimer ce bien, pour que tout le reste s'anéantisse devant lui, comme le fini devant l'infini. Par rapport à lui, tout devient à la fois impossible et possible : impossible, parce que rien de sensible ou de temporel ne peut le réaliser ; possible, parce que tout en offre quelque image, une réalisation partielle, un commencement, qui a même le privilége de la réalité présente ou prochaine, tandis que la réalité de la perfection semble reculer et s'évanouir dans l'infini. On comprend que, dans cette sphère illimitée où la raison nous place, l'esprit ait une plus grande liberté de mouvements. Là peut s'exercer en quelque sorte la spéculation à l'infini, par cela même le désintéressement ; tout ayant pris la forme du simple possible dans cette région idéale, il n'y a plus de nécessaire que ce que nous-mêmes nous rendons tel, en nous y obligeant par un acte d'amour plus ou moins énergique.

Pourtant, même à ce point de vue de la finalité, le possible et l'impossible offrent encore un caractère relatif qui nous empêche de les considérer comme l'expression absolue des choses. La même objection, du reste, tombe sur la nécessité. La nécessité, en effet, n'est autre chose que l'*impossibilité* du contraire, qui rentre évidemment dans la même catégorie logique que la *possibilité* du contraire. La doctrine de l'indéterminé et celle du déterminé paraissent donc, ici encore, se heurter à des difficultés de même ordre. Ce sont toujours des représentations logiques, inadéquates à ce qui, selon Hegel, est le vrai : savoir, la *réalité*.

Par la réalité, il ne faut pas entendre les apparences sensibles, mais l'être intelligible, dont on peut dire tout ensemble qu'il est le rationnel et le réel (1). La possibilité physique suppose l'existence *réelle* de certaines causes capables de produire un effet; la possibilité morale suppose l'existence *réelle* d'une cause renfermant la volonté du bien. Ces deux possibilités ont donc évidemment leur fondement dans la réalité. Quant à la possibilité logique, fondée sur ce qu'une chose n'implique pas contradiction, elle suppose donnée cette chose avec sa nature réelle et ses déterminations. Mais d'où vient cette nature, et pourquoi est-elle ainsi déterminée? La possibilité fondée sur le principe d'identité est, nous le savons déjà, subjective et hypothétique. Par rapport au principe de raison suffisante, une chose est possible si elle a une ou plusieurs raisons d'être ; mais ce n'est encore là qu'une possibilité subjective ; c'est moins la possibilité même qu'un moyen de la reconnaître. Ici encore, la chose avec sa nature est supposée. En outre, on peut trouver une ou plusieurs raisons d'être à toute chose, et par conséquent déclarer toute chose possible. La possibilité n'est donc ici qu'une abstraction posée par notre entendement. De ce qu'une chose nous semble possible, il ne s'ensuit pas du tout qu'elle le soit ; et de même quand elle nous semble impossible. Le champ de la possibilité abstraite recule en

(1) « Les hommes pratiques et sages ne se laissent pas séduire par « le possible qui n'est qu'un simple possible, mais ils s'en tiennent à « la réalité, sous lequel nom il ne faut cependant pas entendre l'être « purement immédiat et extérieur. » Hegel, *Logique*, § 143.

même temps que va plus avant notre connaissance de la réalité concrète. Les possibles semblent donc dépendre de la réalité, et non la réalité des possibles. L'acte produit la puissance.

S'ensuit-il que toute réalité soit nécessaire absolument? Après avoir subordonné le possible au réel, devons-nous subordonner le réel au nécessaire? Rien n'existe, ce semble, en dehors de la série infinie des réalités, dont les possibles paraissent abstraits; ces réalités ne seraient-elles point dès lors nécessaires (1)?

— Remarquons-le d'abord, toutes ces réalités ne sont nécessaires que d'une nécessité hypothétique: c'est-à-dire que telle réalité devra suivre si telle autre réalité s'est déjà produite. Toutes ces réalités se conditionnent donc les unes les autres, et chacune n'existe qu'autant qu'une autre existe déjà; supposé que cette autre n'existât pas, elle n'existerait pas non plus. La réalité n'est donc pas dans chacune de ces réalités partielles: c'est elle plutôt qui en fait le lien et l'unité; c'est elle qui les produit en se communiquant à toutes. En un mot, la réalité vraie n'est pas dans les phénomènes, mais dans la cause intelligible qui enchaîne les phénomènes l'un à l'autre. La nécessité hypothétique des phénomènes s'est donc changée en une nécessité d'un autre genre, et nous revenons à la pensée de Kant: Pour que tel phénomène se produise, il ne suffit pas que tel autre phénomène se soit produit auparavant; il faut encore qu'il existe une certaine

(1) Il ne faut pas entendre par réalités les *faits*, au sens positiviste du mot, c'est-à-dire les phénomènes sensibles, mais bien les réalités intelligibles.

cause capable de produire toute la série des phénomènes, et c'est seulement par la cause que les phénomènes sont nécessités. La cause étant le réel, c'est la nécessité qui est subordonnée à la réalité, et non la réalité à la nécessité ; d'autant plus que la nécessité se ramène à l'impossibilité du contraire, qui est, nous l'avons vu, toute relative.

Mais, dit-on, la cause étant donnée, on pourra prédire toute la série des phénomènes ; la cause est donc elle-même nécessitée à produire les phénomènes. — Ce n'est là encore qu'une nécessité toute subjective. La cause étant donnée, puis, avec la cause et par la cause, la série de phénomènes, il est nécessaire que la cause et la série soient ce qu'elles sont et non autre chose ; mais que sont-elles en elles-mêmes? Dans le domaine de la connaissance, elles sont ce que je suppose qu'elles sont, c'est-à-dire en définitive ce que je veux qu'elles soient : dans l'ordre de l'existence, elles sont ce qu'elles se font elles-mêmes. Les effets ne peuvent se relier à la cause par un lien logique qu'une fois qu'ils ont été donnés réellement : si la cause ne les avait pas d'abord posés, nous ne pourrions les relier à elle ; et quand elle les pose, ce n'est pas par nécessité, mais par indépendance. La nécessité n'est donc, comme la possibilité, qu'un rapport subjectif et logique entre des termes déjà donnés ; et ces termes ne peuvent nous être donnés que par un terme supérieur qui, en tant qu'indépendant, est libre.

Ainsi, le caractère propre de la réalité est l'indépendance, sans laquelle n'existeraient ni ces dépendances qu'on nomme possibilités, ni ces dépendances qu'on nomme nécessités ou impossibilités. Étant

données toutes les dépendances des phénomènes et toutes les réalités indépendantes, on pourrait sans doute prédire tout; encore n'aurait-on rien à prédire, car on aurait déjà le tout: ou du moins la prédiction n'exprimerait qu'un rapport de temps et un des ordres partiels contenus dans l'ordre universel des réalités. Dans cet ordre universel, les libertés pourraient aussi être données, et, qui plus est, constituer les réalités mêmes. Nous venons de voir en effet que les possibilités et les nécessités dérivent des réalités; d'autre part, on ne peut pas montrer de contradiction entre la réalité et la liberté: loin de là, la réalité implique l'indépendance. Il n'y a donc pas de contradiction définitive entre les nécessités et les libertés, entre les dépendances et les indépendances.

Il y a plus, les nécessités, étant posées par les libertés, peuvent en être considérées comme l'expression. Il n'est donc pas inadmissible que, toutes les nécessités actuelles étant connues, on en pût déduire toutes les nécessités à venir. En d'autres termes, de tous les phénomènes actuels, il ne serait peut-être pas impossible de déduire les phénomènes futurs, même ceux de l'ordre moral. C'est que l'ordre dans lequel apparaissent les phénomènes dépendants exprime l'ordre dans lequel se mettent elles-mêmes les réalités indépendantes et libres. C'était la pensée de Kant, à laquelle on est obligé de revenir quand on considère les choses au point de vue théorique, sinon au point de vue pratique. D'ailleurs, quiconque admet la Providence ne saurait éviter cette conclusion; la volonté, en effet, doit être en connexion avec la raison suprême, et pourtant elle doit être libre, elle doit

se mouvoir dans un milieu intelligible qui la soutienne sans la détruire. L'oiseau, disait Kant, s'imagine qu'il volerait mieux dans le vide; et s'il était dans le vide, il tomberait. Peut-être faut-il appliquer cette parole à la liberté, qui a besoin du milieu de l'intelligence.

En résumé, l'activité et le progrès ne sont possibles que par un principe supérieur à ce qui est actuellement déterminé ou à ce qui est actuellement indéterminé. Si ce principe n'était adéquat qu'à ce qui est déterminé, il s'y tiendrait à jamais, et tout serait immobile; s'il s'épuisait tout entier dans l'indétermination, il serait encore à jamais immobile dans cet abîme insaisissable. Il faut donc qu'au-dessus de l'existence déterminée et de l'existence indéterminée s'élève un principe qui les relie et les domine, qui, tout en étant déterminé sous un rapport, demeure indéterminé sous un autre, et qui, tout en étant indéterminé sous ce second rapport, soit en lui-même déterminant et capable de se déterminer.

Ce pouvoir n'est pas nécessité, c'est-à-dire purement déterminé; ni sans doute indifférence arbitraire, c'est-à-dire purement indéterminé : il est quelque chose d'indépendant, qui est ce qu'il est parce qu'il l'est, et qui pourrait répondre aux questions par ce seul mot : moi.

Un tel pouvoir n'est pas complet chez l'homme; pourtant, si l'homme existe en lui-même et est quelque chose, il faut qu'il participe en quelque manière à ce pouvoir. Il ne saurait répondre aux questions

par un seul terme, moi; mais par trois termes : Dieu, les autres êtres, et aussi moi. En tout cas, l'homme doit être pour quelque chose dans ce qu'il est, sans quoi il ne serait rien du tout; en partie déterminé par Dieu et par les autres êtres, il doit être en partie aussi déterminant et coopérant. Il doit participer en quelque façon à cette liberté absolue que nous sommes obligés de placer au-dessus de toutes choses, et dont la nécessité même n'est que le symbole ou l'expression détournée.

Cette participation à la liberté, ou, ce qui revient au même, à l'existence réelle, est inexplicable et cependant indispensable : elle se ramène au problème de la coexistence du fini et de l'infini, du relatif et de l'absolu, du mobile et de l'immobile, de la multiplicité et de l'unité, en un mot du monde et de Dieu. L'unité a produit la pluralité, et la pluralité revient à l'unité : c'est le mystère commun à toutes les philosophies et à toutes les religions. La solution la meilleure est celle dans laquelle les deux termes sont à la fois le mieux distingués et le mieux unis. Voilà pourquoi, dans le monde entier comme dans la société humaine, c'est l'union par la liberté, c'est le *libéralisme*, qui doit dominer de plus en plus.

Si nous passons d'un point de vue plus particulièrement métaphysique à un point de vue plus particulièrement moral, nous trouvons que la responsabilité, qui constitue la moralité même, est aussi supérieure aux contraires, c'est-à-dire à l'indétermination où tout est possible et à la détermination où une seule chose est possible.

La responsabilité du bien et du mal, c'est-à-dire au fond la liberté du désintéressement et de l'égoïsme, qui constitue la vraie liberté morale, ne saurait se confondre avec la liberté d'indifférence ou d'arbitraire, qui nous a paru très-voisine du mécanisme et de ce conflit des forces que la statique appelle équilibre instable. Dans ce cas, en effet, selon l'expression vulgaire et exacte, les choses nous sont *égales, indifférentes*. L'arbitraire ressemble à un problème dont les deux solutions peuvent satisfaire également l'équation proposée. De même, en algèbre, l'équation du second degré a toujours deux racines, l'une positive, l'autre négative, qui se valent algébriquement. Dans le problème moral, au contraire, rien de moins égal, de moins indifférent que les deux termes, désintéressement ou intérêt; c'est une question où, pour ainsi dire, nous jouons notre tout. Rien ne ressemble moins que la responsabilité de l'acte moral à l'arbitraire, au caprice, à la détermination indifférente; comme aussi rien ne ressemble moins à la nécessité. Un dévouement arbitraire et un dévouement mécanique sont deux absurdités morales aussi choquantes l'une que l'autre. C'est que l'amour est aussi ennemi de l'indifférence que de la fatalité. Il ne faut donc pas dire qu'en faisant un acte d'intérêt ou de désintéressement, nous pourrions vouloir *indifféremment* le contraire. Loin de là, il y a différence absolue : le contraste du blanc et du noir, du jour et de la nuit, de la santé et de la maladie, n'est rien auprès de cette suprême différence et de cette inconciliable contrariété : dévouement ou égoïsme, bien ou mal. Tout pour moi ou tout pour les autres, être tout

ou n'être rien : voilà la terrible question dont Hamlet n'apercevait qu'un faible symbole, quand il s'interrogeait avec inquiétude sur la vie et sur la mort. Qu'est-ce que la vie physique ou la mort physique devant l'alternative morale qui se pose au sein des consciences ?

Un autre caractère de la liberté d'indifférence par lequel elle se rapproche de la nécessité même et s'éloigne de la vraie responsabilité, c'est le lien étroit qui l'unit au temps. Les choses indifférentes sont ordinairement les choses de l'instant actuel, les choses tellement plongées dans le cours de la durée, que le flot doit les emporter immédiatement, quelles qu'elles soient. Aussi n'y attachons-nous pas grande importance, parce qu'elles sont au plus haut degré passagères et fugitives. Au contraire, l'acte moral, qui domine le temps, engage ou dégage notre personnalité même, et ne porte pas seulement sur des phénomènes étrangers. A ce point de vue encore, il exclut l'arbitraire et l'indétermination, non moins que la nécessité.

La responsabilité morale ne doit donc être ni indéterminée, ni déterminée, mais déterminante. Les systèmes adverses sont impuissants à remplir l'idée d'un pouvoir maître de soi, d'un pouvoir responsable ; ils sont l'incomplète traduction de ce que nous apercevons dans notre conscience morale : nous ne nous reconnaissons complétement ni dans la puissance déterminée à un seul des contraires, ni dans la puissance indéterminée d'où sortiraient indifféremment les deux contraires.

L'idée du choix, qui est l'acte essentiel de la res-

ponsabilité, apparaît aussi comme supérieure tout ensemble aux notions opposées de volonté indéterminée et de volonté déterminée. D'une part, il est vrai, pour nous représenter le choix, nous sommes obligés de nous représenter deux choses possibles à la volonté qui se détermine; car si, en dernière analyse, nous déclarions qu'une seule ligne de conduite est possible, le choix prétendu volontaire semblerait simplement une sélection dynamique par le triomphe de l'inclination la plus forte, ou une sélection intellectuelle par la prévalence de l'idée du plus grand bien; et comme les idées elles-mêmes sont des forces, le théorème du parallélogramme des forces serait la véritable explication du phénomène. — Mais, d'autre part, supposons deux choses également possibles, et une volonté qui se détermine pour l'une plutôt que pour l'autre indépendamment des inclinations et des idées. Pour avoir la part du choix et de la responsabilité, il faudra, semble-t-il, mettre de côté tout ce qui pourrait s'expliquer par l'influence des inclinations et des idées, il faudra supposer qu'une chose contraire à l'inclination et à l'idée est possible par le choix d'une puissance supérieure. Mais alors ce choix a lieu dans une sorte de région obscure où les divers possibles, perdant leur spécification sensible et intellectuelle, deviennent indifférents et neutres. Les déterminations imprévues qui sortent ensuite de cette indétermination peuvent-elles bien s'appeler choix? L'idée de choix n'enveloppe-t-elle pas celle de comparaison intellectuelle? Si la fatalité n'est pas un choix, peut-on dire que le hasard en soit un, et le passage de deux contraires possibles à un acte déterminé n'ap-

paraît-il pas comme un hasard dès qu'on abstrait les raisons tirées des inclinations et des idées? Choisir indifféremment, choisir arbitrairement, c'est choisir sans choix. La thèse et l'antithèse semblent donc ici équivalentes et également inadmissibles. Ainsi la puissance d'un seul contraire, telle qué nous avons pu nous la représenter, semble une nécessité qui exclut le choix responsable; et la puissance de deux contraires, telle que nous venons de la supposer, semble un hasard également incompatible avec le choix responsable. Quand donc nous voulons définir la responsabilité, nous trouvons que la puissance d'un seul contraire et celle de plusieurs contraires sont des notions également inadéquates; nous devons toujours nous élever au-dessus de cette alternative pour concevoir une liberté qui ne serait ni indéterminée ni déterminée, mais déterminante, et conséquemment responsable.

D'autres antinomies, liées à la précédente, révèlent la même impuissance dans les deux doctrines adverses. La responsabilité est l'attribution des actes au moi, attribution qui n'est plus seulement logique, mais morale. Or nous avons vu que, dans l'hypothèse du déterminisme, il n'y a pas de moi, pas d'individualité : l'école anglaise elle-même n'a-t-elle pas été forcée d'avouer qu'une série de mouvements ne peut se connaître, en tant que série, sans l'existence d'un terme supérieur qui domine tous les autres? Mais l'attribution des actes à un moi réel, qui semble incompatible avec la thèse des déterministes, semble l'être aussi avec l'antithèse de la liberté d'indétermination. Si chaque moi est en lui-même une volonté

indifférente et indéterminée, en quoi se distinguera-t-il des autres moi, volontés également indifférentes et indéterminées, de manière à devenir le sujet d'un attribut propre? Toute distinction est une détermination; quelle distinction déterminée peut-il y avoir entre une chose indéterminée et une autre qui l'est également, entre un x et un x? L'attribution au moi responsable, ou pour ainsi dire l'individuation morale, ne commencera qu'avec les déterminations différentes qui sortiront de ces volontés indifférentes. Mais si ces déterminations sont arbitraires, si elles sont un hasard inexplicable qui peut être suivi d'autres déterminations également arbitraires, d'autres hasards également inexplicables, qu'y aura-t-il dans cette suite incohérente de déterminations qui puisse constituer une individualité morale ou un moi responsable? En outre, l'imputabilité suppose un lien de mon action avec moi-même, et il n'y a point de lien, semble-t-il, entre une chose déterminée et une chose indéterminée; or, la liberté d'indifférence laisse bien subsister des conséquents déterminés, qui sont ses effets appréciables, et elle admet même des antécédents déterminés, qui sont les motifs des actions; mais à ces antécédents ne se lie pas telle action plutôt que telle autre. Dès lors l'action qui se produit, considérée dans son principe, n'est plus rattachée à rien; la liberté absolument arbitraire, et pour ainsi dire ambiguë, à laquelle on la relie, aurait pu tout aussi bien produire le contraire. Le lien semble, par une de ses extrémités, attaché au vide; c'est-à-dire qu'au fond, il n'est point attaché. Nous arrivons donc encore à cette difficulté finale :

l'action liée de toutes parts ne semble plus action, mais passion, et n'est plus imputable ; d'autre part, si l'un des bouts n'est pas lié, l'action, par ce côté-là, abstraction faite de tout le reste, n'est pas plus telle action que telle autre et paraît s'évanouir dans l'indétermination.

Aussi Leibnitz avait-il raison de dire, en donnant peut-être une forme trop logique à sa pensée psychologique, qu'il doit toujours y avoir un lien de l'attribut, fût-il le plus accidentel en apparence, avec le sujet auquel il appartient. Appartenir, c'est être la propriété, le propre d'un sujet ; l'acte libre ne fait pas partie de l'essence nécessaire, et pourtant il doit être, sous quelque rapport, propre à l'être qui l'accomplit ; sans cela je ne pourrais dire que mon acte est mien. « Dans toute proposition affirmative véritable, « — nécessaire ou contingente, universelle ou singu- « lière, — la notion du prédicat est comprise en « quelque façon dans celle du sujet : *prædicatum* « *inest subjecto ;* ou bien je ne sais ce que c'est que la « *vérité* (1). » Serait-il vrai, par exemple, que j'accomplis tel voyage, si ce voyage était un accident entièrement détaché de ma personne ? L'action ne me serait pas plus imputable et attribuable, à *moi*, que le mouvement d'un corps n'est attribuable à l'espace où il se meut et avec lequel il n'a qu'un rapport accidentel, extrinsèque, passager. De plus, quand je passerais d'une action à l'autre, ou plutôt, quand en moi une action succéderait à l'autre, comme en un réceptacle indifférent, on n'aurait aucune raison de

(1) Leibnitz, *Lettre à Arnauld*, du 14 juillet.

dire que c'est le même moi, et non un autre moi, qui fait l'action (1).

Ainsi donc, considéré dans sa cause, l'acte imputable exclut également la nécessité et l'indifférence. Considérez-le maintenant sous le rapport de l'intention et de la fin, et il vous apparaîtra de nouveau comme supérieur à ces deux contraires.

Ce que nous blâmons ou louons moralement dans un acte, c'est l'intention. Or l'intention est la fin poursuivie, et la fin est tout à la fois une idée et un sentiment, un motif et un mobile. Supprimez toute raison d'agir intellectuelle et sensible, faites sortir l'action comme un coup de foudre d'une nuit impénétrable, et vous pourrez encore constater que cet accident sans loi vous est utile ou nuisible ; mais vous ne pourrez plus lui donner aucune qualification morale. Je suis devant vous, vous m'êtes parfaitement indifférent, je ne vous aime ni ne vous déteste, je suis également indifférent au bien et au mal ; et voilà que, tout d'un coup, de ma complète indétermination jaillit cette détermination étrange : vous tuer. Je ne le fais pas par égoïsme, ce qui serait une raison ; ni pour me donner à moi-même une émotion nouvelle

(1) « Il faut donc qu'il y ait une raison *à priori* indépendante de « mon expérience, qui fasse qu'on dit véritablement que c'est moi qui « ai été à Paris, et que c'est encore moi, et non un autre, qui suis « maintenant en Allemagne ; et par conséquent il faut que la notion du « moi lie ou comprenne ces différents états. Autrement on pourrait « dire que ce n'est pas le même individu, quoiqu'il paraisse l'être. « Et en effet, quelques philosophes qui n'ont pas assez connu la nature « de la substance et des êtres invisibles ou êtres *per se*, ont cru que « rien ne demeurait véritablement le même. Et c'est pour cela entre « autres que je juge que les corps ne seraient pas des substances s'il « n'y avait en eux que l'étendue. » Leibnitz, *Lettre à Arnauld.*

et bizarre, ce qui serait une raison; ni pour me donner le spectacle de ma liberté ou de mon arbitraire, ce qui serait encore une raison. Non; alors que j'aurais pu faire aussi bien mille autres choses indifférentes au même degré, je tire du néant cette action imprévue et que personne n'aurait pu prévoir. Assurément, c'est pour vous chose fâcheuse; mais qu'y a-t-il de moral ou d'immoral dans mon action? On me traitera de fou, mais non d'homme méchant; encore le fou agit-il sous l'influence des passions dominantes, ou sous des impulsions physiques qui expliquent ses actes. Quant à moi, je serai un vivant mystère, insondable comme les décrets de Jéhovah, et pourquoi pas adorable comme eux?

De même, si, au lieu d'être dans un état d'indifférence absolue à votre égard, je suis en parfait équilibre entre mon affection pour vous et ma haine pour vous, et si de cette mutuelle neutralisation des mobiles sort, on ne sait pourquoi, un acte de violence, cet acte incompréhensible, considéré en lui-même, aura-t-il moins de valeur morale qu'un acte de bonté absolument arbitraire? Malheureux hasard! pourrez-vous dire; et non pas : Méchant homme!

Si nous louons un individu, c'est pour avoir l'idée dominante du bien, l'amour dominant du bien, le plaisir dominant du bien, en un mot la détermination au bien. Quand un acte a été accompli, nous demandons tout d'abord, pour pouvoir le juger, quels en ont été les motifs; s'il n'y en a pas, notre jugement n'a plus de prise. Un homme agissant sans motifs jouerait le même rôle, dans la science morale,

qu'une équation insoluble ou une valeur indéterminée dans les mathématiques.

Les rapports sociaux s'évanouiraient comme les rapports moraux, s'ils aboutissaient à ce terme indéterminable : la volonté arbitraire. Vivant en bonne amitié avec un homme de ce genre, vous ne pourriez jamais savoir s'il ne se livrera pas, dans les effusions mêmes de l'amitié, aux plus surprenantes et aux plus dangereuses fantaisies : il serait exactement dans le même cas que ces maniaques qui raisonnent, parlent et agissent comme tout le monde, sauf à éprouver de temps en temps des accès imprévus de folie furieuse : ils vous feront des promesses, signeront des contrats, vous donneront mille preuves d'amitié et de sagesse; mais vous ferez bien d'être toujours sur vos gardes et de ne compter sur rien. Croit-on les fous plus libres que les sages parce qu'ils peuvent agir sans motif et contre tout motif? L'automate spirituel de Spinoza serait préférable à cette machine détraquée.

Le droit, pas plus que le devoir, ne se fonde sur le respect d'une pareille puissance, plus propre à justifier la crainte et les moyens de défense légitime que tout autre sentiment à son égard. L'éducation de la famille et les lois de l'État n'auraient pour but que de faire reculer le plus loin possible cette puissance fantasque et redoutable, afin de lui substituer une volonté régulière qui se manifestât par des déterminations rationnelles. A celui qui posséderait cette liberté arbitraire, on conseillerait de la laisser dormir dans le coin le plus reculé de son être, et de ne jamais s'en servir.

D'une part donc, il n'y a de moral dans l'action que ce qui est indépendant de la puissance des motifs; et d'autre part, ce qui est indépendant de la puissance des motifs semble une puissance qui échappe en elle-même à toute qualification morale. Ce qui vient de mon caractère et de ma nature déterminée paraît venir d'une nécessité que je subis; et ce qui ne vient pas de mon caractère, ce qui n'est pas lié à mon moi, paraît un accident et un hasard sans moralité. Par un coup d'arbitraire je fais ceci; par un coup d'arbitraire vous faites cela; sous ce rapport, quel mérite ou quel démérite avons-nous? Moralement, pourquoi me punir, pourquoi vous récompenser? Nos deux actes se valent en eux-mêmes et ne se distinguent que par leurs conséquences utiles ou nuisibles. Mon acte est absolu, il se suffit, il vous échappe, il vous impose le silence.

Ces difficultés morales se résument, en dernière analyse, dans cette alternative vraiment terrible pour la pensée : — Un acte ne peut être moral qu'en tant qu'il est libre et absolu en lui-même : c'est la condition de la responsabilité personnelle; eh bien, s'il est absolu, son caractère moral semble aussitôt s'évanouir, et on ne voit pas même comment serait responsable une volonté qui peut dire : Je veux ce que je veux, je suis ce que je suis. La moralité semble une relation, une loi, un rapport incompatible avec l'acte absolu. En un mot, pour être moral, un acte doit être moral absolument, et il doit aussi être moral relativement. Si donc la moralité existe, il faut qu'elle concilie ou qu'elle domine ces deux catégories suprêmes de la pensée qui paraissaient

pourtant les catégories suprêmes : le relatif et l'absolu.

Cette nécessité de quelque relation qui, dans le monde intelligible, unisse mes actes à moi-même et au tout, sans cependant leur enlever le caractère absolu de la responsabilité morale, apparaît comme plus indispensable encore au point de vue religieux, lorsqu'il faut relier mon individualité à la cause première qui produit tout et qui sait tout. C'est le problème des rapports de la liberté responsable avec la providence omnipotente et omnisciente. Il est clair qu'on n'a jamais pu trouver une chaîne ininterrompue capable de relier les deux termes, c'est-à-dire la diversité des personnes libres et l'unité féconde du principe premier d'où elles sont sorties. Mais ce qu'on peut dire, c'est que, dans n'importe quel système, on doit admettre un lien entre les êtres et l'Être. Les partisans de la liberté ont raison de dire que ce lien n'est pas une fatalité qui détruirait de fait le second terme, en lui enlevant, avec l'activité et l'imputabilité, toute existence propre : si Dieu faisait tout, Dieu ne ferait rien. Mais d'autre part, une indétermination absolue de la volonté indifférente, détacherait entièrement le second terme du premier, suppprimerait toute liaison, et rendrait impossible la production des êtres par Dieu. L'omnipotence et l'omniscience de la cause première redeviendraient alors également incertaines. Ici encore, il faut une raison qui fonde la certitude et la vérité métaphysique sans détruire l'imputabilité morale.

Leibnitz a donc raison de dire qu'un lien est néces-

saire entre Dieu, le moi, et ses actions responsables; son seul tort est de se représenter ce lien d'une manière trop intellectuelle : il semble trop considérer l'individualité comme une notion logique qui se développe en ses conséquences (1). C'est un lien plus que logique sans doute, plus même qu'intellectuel, qui fait l'unité du monde moral. La seule chose qu'exige notre intelligence, c'est qu'il y ait une connexion quelconque, un rapport, et en définitive une union entre tous les êtres. Mais la tendance à l'unité, qui fait la grandeur de la pensée et surtout de la pensée philosophique, est aussi une cause trop fréquente d'erreur : à force de vouloir être complet en ramenant tout à une même chose, on devient incomplet, parce que cette chose n'est pas le vrai tout.

Nous avons vu que, selon Kant, comme selon Leibnitz, penser c'est unir. Mais l'union doit remplir deux conditions essentielles : elle ne doit pas détruire la réalité et la distinction des termes, et cependant elle

(1) « Je demeure d'accord, dit Leibnitz, que la collection des événe-
« ments, quoiqu'elle soit certaine, n'est pas nécessaire, et qu'il m'est
« libre de faire ou de ne pas faire ce voyage ; car, quoiqu'il soit enfermé
« dans ma notion que je le ferai, il y est enfermé aussi que je le ferai
« librement. Et il n'y a rien en moi de tout ce qui peut se concevoir
« *sub ratione generalitatis seu essentiæ, seu notionis specificæ sive in-*
« *completæ*, dont on puisse tirer que je le ferai nécessairement; au lieu
« que de ce que je suis homme, on peut conclure que je suis capable
« de penser; et par conséquent, si je ne fais pas ce voyage, cela ne
« combattra aucune vérité éternelle ou nécessaire. Cependant, puisqu'il
« est certain que je le ferai, il faut bien qu'il y ait quelque connexion
« entre moi, qui suis le sujet, et l'exécution du voyage, qui est le pré-
« dicat, *semper enim notio prædicati inest subjecto in propositione*
« *verâ*. Il y aurait donc une fausseté, si je ne le faisais pas, qui détrui-
« rait ma notion individuelle ou complète, ou ce que Dieu conçoit ou
« concevait de moi avant même que de résoudre de me créer; car cette
« notion enveloppe *sub ratione possibilitatis* les existences ou vérités de
« fait, ou décrets de Dieu, dont les faits dépendent. » *Lettre à Arnauld.*

doit les unir le plus intimement possible, par l'intérieur et non par l'extérieur. La nécessité du mécanisme n'est qu'un lien tout externe dans le temps et dans l'espace ; la nécessité des causes finales est déjà un lien plus intérieur dans la pensée et dans le sentiment ; mais, pour être vraiment intime, il faut que le lien soit l'œuvre de l'être même, il faut que l'être se relie aux autres volontairement, ou que du moins il achève par la liberté morale l'union commencée par la nécessité physique. La notion la plus compréhensive à laquelle aboutit la pensée est donc une notion morale et même sociale, en même temps que religieuse : la notion d'un libéralisme universel, qui ne doit pas être confondu avec cette universelle anarchie que produiraient des volontés indifférentes.

Comment la conciliation du relatif et de l'absolu dans la responsabilité morale est-elle métaphysiquement possible? c'est un secret que que nous n'avons pas la prétention de pénétrer. Mais tout acte de désintéressement ou de charité suppose et réalise cette conciliation; se dévouer, se désintéresser, c'est par un acte absolu se rendre relatif, se subordonner et s'unir à autrui.

Ce passage du moi au non-moi, de l'égoïsme au désintéressement, fait primitif et irréductible de l'ordre moral, supérieur à toutes les antinomies, a son analogue dans le passage du subjectif à l'objectif que présuppose l'ordre intellectuel. Il faut, en définitive, que, demeurant en nous-mêmes, nous sortions cependant de nous-mêmes. L'impossibilité d'expliquer ce passage ne saurait en justifier la négation. L'action transitive d'une force sur une

autre est encore un passage analogue, parfaitement inexplicable, et dont néanmoins le mouvement nous offre la visible réalisation. Le déterminisme, admettant que ce qui a lieu dans une chose est déterminé par ce qui a lieu dans une autre, admet un passage de l'une à l'autre; il n'échappe donc pas à la difficulté et fait le même postulat sous une autre forme. Enfin, le passage de la cause suprême à tous les effets qui composent l'univers, réclame le même pouvoir de se dépasser soi-même et de se donner sans se perdre. Il faut donc toujours, dans l'ordre métaphysique comme dans l'ordre moral, lier sans enchaîner et unir sans confondre; il faut éviter à la fois ce qui n'est que déterminé et ce qui n'est qu'indéterminé, pour subordonner ces deux choses à la notion plus compréhensive d'un pouvoir déterminant et responsable, qui, dégagé des relations inférieures, et pourtant capable de les produire, doit être en lui-même liberté.

CHAPITRE VII.

CONCLUSION.

I. Mouvement de la philosophie moderne en Allemagne, en Angleterre et en France.

II. Résumé de la méthode suivie pour la recherche d'une conciliation, et des moyens termes intercalés entre les doctrines adverses.

III. Doute final, et moyen pratique de le résoudre moralement.

Nous voyons, de nos jours, se produire une conciliation progressive entre les trois grandes écoles qui représentent la tradition de Kant en Allemagne, de Maine de Biran en France, et de Hume en Angleterre. L'accord a lieu, non par la destruction des systèmes, mais par leur superposition en un plus vaste édifice, dont les diverses assises se soutiennent au lieu de se nuire. La première assise est formée par tout ce que le matérialisme contient de positif sur les conditions nécessaires des choses, que Socrate et Platon appelaient μηχαναί, αἴτιαι ἀναγκαῖαι, c'est-à-dire sur cette liaison mécanique des phénomènes d'où résulte la stabilité de l'univers. La seconde assise, ajoutée par Socrate, Platon et Aristote, répond à la liaison harmonique des êtres par la finalité, d'où résulte le progrès du beau et du bon dans l'univers. L'antiquité, à vrai dire, ne connut d'une connaissance philosophique que ces deux premières régions, domaines de la science et

de l'art. Quant à la morale, elle fut sans doute profondément étudiée et courageusement pratiquée par les anciens; mais ils la firent toujours rentrer dans la science ou dans l'art, sans assigner à la moralité une sphère qui lui fût absolument propre. La morale est pour eux la science du bien ou l'art du bien; et par ce bien, ils entendent quelque chose d'impersonnel ou de neutre, qui est la vérité, l'utilité, la beauté, sans être encore la bonté. Or, la vérité n'est que la nécessité logique; l'utilité n'est que la nécessité en quelque sorte finale : seule, la beauté, et surtout la grâce, laisse entrevoir un principe supérieur à la nécessité, mais encore engagé dans un organisme visible, et assujetti à la double loi des raisons efficientes et des raisons finales. La vraie liberté, et avec elle la vraie moralité, qui n'est plus un bien abstrait, mais une bonté vivante, n'est que devinée par Platon et par les Alexandrins. Mieux comprise par l'Inde, par la Perse, par la Judée, elle ne s'élève qu'avec le christianisme au rang d'un principe nouveau et rénovateur. Ce principe, obscurci et mutilé par la théologie romaine, rétabli par la France dans l'ordre social, et proposé comme loi au monde sous les noms de liberté, d'égalité et de fraternité, n'est point arrivé encore à la pleine conscience de lui-même dans l'ordre philosophique. Néanmoins, Kant et ses successeurs ont tous conçu la philosophie comme l'explication des choses à un triple point de vue, celui de la science, celui de l'art, celui de la moralité. Le mécanisme universel, tel que Descartes l'avait représenté, tel que Leibnitz l'avait accepté comme loi extérieure des choses, est la thèse propre de la Critique de la raison

pure ; la finalité universelle, rejetée à tort par Descartes et rétablie par Leibnitz comme loi intérieure des choses, est l'objet propre de la Critique du jugement téléologique et esthétique ; enfin, Kant ajoute à ces deux thèses une conception nouvelle de la moralité, comme se faisant à elle-même sa loi, sans la recevoir ni des nécessités mécaniques ni des nécessités finales ; par là, loin de subordonner la volonté à l'utile, à l'agréable, ou même à un bien abstrait, Kant fait procéder le bien réel de la volonté même, qui, étant autonome, est enfin libre. Pourtant, Kant fait encore de la liberté un principe trop abstrait, la raison, et de la loi une catégorie trop abstraite, celle de l'universalité ; il rejette au second rang l'amour ou la charité, qu'il semble encore confondre avec le désir et le sentiment. Il n'en a pas moins fait voir que la liberté doit être introduite au sommet de la philosophie comme un principe à part, dont la logique et l'art ne sauraient rendre raison, et qui contient au contraire la dernière raison de tout le reste. Depuis Kant, la philosophie allemande a toujours maintenu à la fois ces trois catégories fondamentales de la nécessité, de la finalité et de la liberté. L'accord des deux premières notions est déjà accompli : Leibnitz, avec Platon et Aristote, avait fait voir que les causes efficientes et les causes finales sont la même série prise en deux sens inverses ; l'école de Kant n'a eu qu'à développer cette conception pour réduire en un même système l'universelle logique et l'art universel de la nature.

En France, à l'école sensualiste, tout entière absorbée dans le mécanisme des sensations, succède Maine de Biran, qui rétablit dans l'homme et dans la

nature le dynamisme de la vie. Maine de Biran entrevoit, lui aussi, au-dessus de la logique et de l'art, une sphère de liberté et de grâce dont il n'a qu'un sentiment trop mystique. L'influence de ses idées, conservées seulement en partie par Victor Cousin, reparaît aujourd'hui plus puissante, et la philosophie française semble s'accorder avec la philosophie allemande pour admettre au-dessus de la logique et de l'art une région de liberté, qui est en même temps celle de l'amour compris en son vrai sens. Par là, tout en s'inspirant de la philosophie évangélique et de la philosophie allemande, la philosophie contemporaine de notre pays ne fait pourtant que revenir à la véritable tradition française. Descartes, en effet, avait élevé au-dessus du mécanisme matériel une pensée qui est elle-même subordonnée à la liberté ; et cette subordination de la pensée à la volonté existe selon lui, non-seulement dans l'homme, mais en Dieu même. L'idée de la liberté individuelle, avec celle du droit qui s'y rattache, et l'idée de fraternité universelle, avec celle d'association qui en dérive, sont les conceptions dominantes de la philosophie française au dix-huitième siècle, de la Révolution française, et des écoles politiques de notre époque qui ont développé les principes de la Révolution. Kant et Fichte ont emprunté aux Français leur métaphysique du droit et leur philosophie de la liberté dans l'ordre social. Si on songe de plus à l'influence de Descartes sur Leibnitz, on reconnaîtra que la France n'a qu'à conserver et à développer, dans l'ordre philosophique, sa plus pure tradition, pour n'avoir plus rien à envier aux écoles allemandes. On peut dire que l'idée directrice

de la France, étant celle de liberté et par cela même de fraternité, est l'idée directrice de l'humanité même. En un mot, notre idée nationale est précisément l'idée humaine.

Après avoir développé d'abord dans le sens français, avec Kant et Fichte, la notion de la liberté, la philosophie allemande, avec Schelling et Hegel, a paru l'absorber dans la notion de nécessité. Elle maintient toujours la liberté au troisième moment de l'évolution métaphysique, mais en un sens tellement transcendant qu'on y reconnaît l'unité universelle du grand Tout plutôt que l'unité individuelle de la personne. Aussi la politique allemande en est demeurée pour ainsi dire aux catégories de la nécessité et de la force; elle a pris pour idéal le mécanisme de la matière ou l'organisme de la vie; l'unité qu'elle poursuit est celle qui asservit les effets aux causes, les moyens aux fins, les parties au tout, l'individu à l'État, les États faibles aux États forts, les races prétendues inférieures aux races supérieures; la science et l'art priment la morale, la force prime le droit, la race prime l'humanité. Mais, si un peuple ne vaut que par son idée directrice, et si l'idée de liberté ou de fraternité est la vraie puissance à laquelle appartient l'avenir, quelles que soient, dans le présent, les apparences contraires, c'est l'Allemagne qui est vaincue, c'est la France qui est victorieuse.

L'Angleterre, dans l'ordre philosophique, n'a guère étudié jusqu'ici que le mécanisme matériel des sensations ou des phénomènes; cependant, ses plus récents philosophes rétablissent déjà, sous l'enveloppe extérieure des choses, un dynamisme interne dont la force

principale est l'énergie musculaire; et cette conception rappelle la doctrine de Maine de Biran. En même temps, ceux des penseurs anglais qui sont moins étrangers aux vues systématiques sur l'ensemble des choses, représentent l'universelle liaison des mouvements comme une évolution et un progrès; ce qui introduit dans le monde l'idée de finalité et d'harmonie. Dans la sphère sociale, les Anglais ont un vif sentiment de la liberté politique, mais la liberté morale est encore presque absente de leur philosophie. Il en résulte que la liberté est pour eux un moyen, non une fin : elle n'a de valeur que comme le plus utile instrument du bien-être individuel ou collectif. C'est donc au fond l'idée de l'utile qui est, pour les Anglais, l'idée directrice. Seule la France paraît aimer la liberté pour elle-même, par un amour désintéressé, conséquemment libre, conséquemment aussi universel et humain. Pour le véritable esprit de la France, la liberté n'est plus un moyen en vue de la vie universelle, comme la conçoivent aujourd'hui les Allemands; elle n'est plus un moyen en vue de l'utilité individuelle, comme la conçoivent les Anglais; elle n'est pas non plus simplement un moyen en vue de la vie à venir et des intérêts du salut, comme la conçoivent beaucoup de chrétiens ; elle est par elle-même et pour elle-même un bien, une fin, une loi; elle est par elle-même sacrée et aimable; dès la vie présente, elle doit commencer le règne de Dieu par la réalisation du droit et de la solidarité humaine ; elle ne cherche pas en dehors d'elle un bien qui la dominerait et ne serait pas lui-même liberté : c'est la liberté qui est la justice, c'est la

liberté qui est la charité, c'est la liberté qui est la religion et qui lie Dieu à l'homme ou l'homme à Dieu.

Si la philosophie française, si l'instinct de l'humanité tout entière était convaincu d'erreur sur ce point culminant de la pensée et de l'action, l'idée de la moralité proprement dite disparaîtrait de l'univers, et la morale ne serait plus qu'une science ou un art analogue aux autres, simple extension de la physiologie et de l'hygiène. La liberté étant une illusion, le droit et la fraternité perdraient leur valeur absolue; le droit ne serait plus en lui-même qu'une force majeure ou un intérêt majeur; le désintéressement et l'amour ne seraient que la satisfaction réellement égoïste d'une nature irrésistible et d'un désir fatal; la vérité et la beauté, dans l'univers, seraient achetées au prix de la bonté.

Est-ce bien là le dernier mot des choses, et la grande désillusion que la science prépare à la conscience du genre humain? Ne pourrait-on concilier avec la liberté le déterminisme des raisons efficientes et des raisons finales? A la conception matérialiste et à la conception panthéiste de l'univers, ne pourrait-on ajouter, sans les détruire, une conception vraiment spiritualiste? — C'est pour contribuer, dans la mesure de nos forces, à cette conciliation progressive, que nous avons cherché d'abord à rapprocher les systèmes adverses sur le terrain de la pratique, où l'accord semblait plus facile. Nos relations avec la nature et avec la société nous ont paru, en effet, explicables dans les

deux systèmes, bien que chacun d'eux prétende seul en donner l'explication. Dans la morale, nous avons montré aussi la possibilité d'un accord sur la fin suprême à poursuivre et sur les moyens intermédiaires. Pour cela, nous avons fait rentrer dans le déterminisme même, sinon la liberté qu'il rejette, du moins l'idée de la liberté qu'il doit admettre, ne fût-ce que comme idéal et comme objet de désir.

Mais, lorsqu'on passe de la fin morale à la cause initiale d'où doit partir le mouvement, la divergence semble inévitable entre les systèmes; car, dans la question de l'acte moral proprement dit ou de la responsabilité morale, le problème pratique coïncide avec le problème spéculatif. La pratique même, en effet, change avec l'idée spéculative que l'on se fait de sa responsabilité; au point où nous sommes *moralement* responsables, — je ne dis plus *civilement*, — nous devons être *absolument* libres, fussions-nous déterminés sous tous les autres rapports. Le problème, en se reportant ainsi sur la nature absolue de l'acte moral, redevient théorique. De là une nouvelle direction de nos recherches, et comme un nouveau voyage à la poursuite de cette fuyante liberté.

II. — La notion de liberté, où nous avons trouvé l'unité suprême de la pensée et l'idée directrice des opérations intellectuelles, ne peut rentrer dans une définition trop étroite; car la liberté consisterait précisément dans une puissance capable de franchir toute limite, et qu'on ne saurait restreindre à telle ou telle application particulière. La liberté, sous ses di-

vers aspects, nous a toujours paru identique à l'indépendance, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre intellectuel, soit dans l'ordre moral. On peut donc dire, d'une manière générale, que la liberté est le pouvoir de causer ses propres déterminations avec la conscience de son indépendance par rapport à toute cause étrangère. Ce n'est là du reste qu'une explication, et non une définition logique, car l'idée de la liberté est en elle-même irréductible à toute autre, primitive et indéfinissable.

Ce caractère tient à l'identité essentielle de cette idée avec celle de l'absolu. Ce n'est point sans raison que, même dans le langage vulgaire, libre, indépendant et absolu sont synonymes. L'absolu ne peut être conçu que comme libre : car, s'il était nécessité par quelque chose d'autre que lui, il serait relatif à un pouvoir supérieur; et s'il était nécessité par lui-même, il serait une cause ayant dans sa nature propre une *relation nécessaire* avec son effet (1). L'absolu, ou l'indépendance dans l'ordre de la causalité, entraîne encore l'infini ou l'indépendance dans l'ordre de la quantité : il est clair que les relations dans l'espace et dans le temps seraient des dépendances. Enfin l'absolu entraîne l'absence de limites dans l'ordre de la qualité, ou la perfection. L'idée de la liberté pure n'est donc autre chose, comme nous l'a montré l'analyse des fonctions intellectuelles, que l'idée fondamentale de la raison, ou l'idée du divin.

Assurément l'absolu, en tant que tel, est inexpli-

(1) V. la *Philosophie de Platon*, t. II, p. 634 et suiv.

cable et incompréhensible; expliquer, c'est montrer comment une chose dépend d'une autre qui en est la cause ou raison, et on ne peut montrer de quoi dépend l'indépendance même. Ce n'est pas à dire, pourtant, que l'absolu soit inconcevable et ne puisse être pensé. On peut en effet penser une chose de deux manières, soit comme chose qui dépend d'une autre, soit comme chose dont une autre dépend. Nous pensons l'absolu, ou la suprême indépendance, ou la suprême liberté, comme ce dont tout le reste dépend. Cette pensée est bien encore, si l'on veut, une relation, comme toute pensée humaine; mais ce n'est pas la relation de l'absolu aux autres choses, c'est celle des autres choses à l'absolu. L'école anglaise elle-même a fini par le comprendre, et s'est corrigée sur ce point: les thèses exagérées de Hamilton sur l'impossibilité de l'absolu ont été ramenées à une plus juste valeur par MM. Spencer et Stuart-Mill. La relativité de la connaissance proprement dite, soutenue par cette école, n'est elle-même concevable que par son contraste avec un absolu qui peut être, sinon connu, du moins pensé, ou plutôt, qui ne peut pas ne pas être pensé (1). Par là l'école anglaise revient à la vraie doctrine de Kant, et la notion conciliatrice dont on s'accorde à reconnaître

(1) V. Stuart-Mill, *Philosophie de Hamilton*, et Spencer, *Premiers principes*, p. 162. « Dans l'affirmation même selon laquelle toute « connaissance proprement dite est relative, est impliquée l'affirmation « qu'il existe un non-relatif. A chaque pas du raisonnement qui établit « cette doctrine, on fait la même supposition. De la nécessité même « de penser toutes choses en relations, il résulte que le relatif lui-« même est inconcevable, s'il n'est pas en relation avec un *non-relatif*. « A moins d'admettre ce terme non-relatif, le relatif lui-même devient « absolu, et accule l'argument à une contradiction. »

la présence au fond de la pensée humaine, n'est qu'un des noms de la liberté.

Toutes les doctrines métaphysiques, qui ne sont que les tentatives de la raison pour arriver à une unité systématique, aboutissent également à une notion ultime et incompréhensible à laquelle elles croient que tout le reste est subordonné. Si on abstrait ce que ces notions dernières des systèmes ont de différent, par la méthode des *résidus* chère aux Anglais, on aura peut-être un *résidu* commun, dont la valeur alors serait incontestable. Or, dans la question qui nous occupe, les éléments ultimes des systèmes opposés nous ont paru être l'indéterminé, le déterminé et le déterminant; en d'autres termes, l'indifférence, la nécessité et la liberté. Mais l'indéterminé n'est qu'une notion secondaire, qui enveloppe en elle-même une notion supérieure. Nous l'avons vu, une cause n'est indéterminée que par rapport aux causes étrangères, ou même, si l'on veut, par rapport aux effets qu'elle produit : c'est-à-dire simplement qu'elle n'est pas déterminée par eux ; mais elle n'est pas pour cela en elle-même une indétermination absolue, qui serait un pur néant. Le système de l'indifférence a donc pour résidu quelque chose qui n'est pas déterminé, mais qui détermine, c'est-à-dire, au fond, la liberté. Quant au système de la nécessité, il faut savoir d'abord s'il s'agit de la nécessité relative et empirique, ou de la nécessité absolue et métaphysique. Rien n'empêche, nous l'avons vu, d'admettre la nécessité comme loi des effets ou des moyens, c'est-à-dire d'admettre que les effets sont déterminés par la cause, et que les moyens sont déterminés par la fin : cette con-

ception des effets et des moyens comme conditionnés ou nécessités, chacun par rapport aux autres et tous par rapport à la cause, n'exclut nullement la liberté de la cause même. Bien plus, pour que la cause soit libre, il faut que cette dépendance complète existe dans les effets. Le vrai fatalisme n'est donc pas celui qui soumet les effets empiriques à la nécessité, mais celui qui veut y soumettre les causes elles-mêmes, par une conception toute métaphysique. Dès lors, ce système est obligé de soutenir que le dernier mot des choses n'est pas seulement une nécessité relative, qui pourrait dépendre de la liberté, mais une nécessité absolue. Or nous avons vu qu'une nécessité absolue signifie une nécessité libre. En effet, le principe suprême dont les nécessitaires font la loi et l'unité de l'univers, est nécessitant, déterminant : c'est une sorte de destin auquel tout est soumis; or, cette nécessité qui détermine et nécessite toutes choses, nous offre encore pour résidu un je ne sais quoi dont *dépend* tout le reste, et qui est lui-même indépendant ou absolu. Ainsi donc, la nécessité ne peut exclure toute liberté que si elle s'érige en absolu, et elle ne peut s'ériger en absolu que si elle se confond elle-même avec la liberté. En un mot, le déterminé et le non-déterminé sont des notions composées qui ont pour résidu une notion plus simple : le déterminant, c'est-à-dire le libre. L'idée plus ou moins vague de liberté se trouve être ainsi l'élément dernier des systèmes métaphysiques; et on devait s'y attendre, puisque cette idée est l'élément dernier de notre pensée même.

L'école anglaise n'admet pas les idées à priori, et les

explique par la transmission héréditaire des résultats de l'expérience accumulée. Dans cet héritage, dirons-nous alors, l'idée de liberté est un des éléments les plus vivaces et les plus durables; on doit donc y reconnaître le plus puissant des instincts intellectuels, dont le principe de causalité n'est que l'expression logique.

L'idée de liberté, comme elle nous a paru le fond de la raison, nous a paru être aussi le fond de la conscience : elle est ce que nous désignons par le mot *moi*, marque distinctive de notre individualité en face des choses extérieures. Ici encore, nous avons vu l'école anglaise reconnaître, sous le mécanisme des sensations, le dynamisme d'une activité spontanée. C'est cette activité que, par une intuition naturelle ou par une illusion naturelle, nous nous représentons sous l'idée de liberté : il nous semble qu'il y a en nous quelque participation à l'absolu, et une indépendance qui consiste, non plus, il est vrai, à exclure toute dépendance sous quelque rapport que ce soit, mais à s'affranchir progressivement de toutes les dépendances; c'est une puissance indéfinie, sinon infinie, qui peut dépasser successivement tous les obstacles.

Cette idée où coïncident la raison et la conscience, le divin et l'humain, est-elle finalement démentie ou vérifiée par l'observation et par les lois de la nature, soit physiques soit psychologiques? — Question fondamentale où se concentre tout le débat entre les systèmes adverses.

Nous avons rétabli d'abord, dans le domaine même des faits psychologiques, un élément essentiel dont

l'oubli rendait suspects d'erreur tous les raisonnements des déterministes; et cet élément est encore l'idée même de la liberté. Cette idée, entre la liberté réelle et la nécessité réelle, est évidemment un intermédiaire. Quelle qu'en soit la valeur objective, qu'on y voie le plus sublime produit de la nécessité ou la plus fidèle manifestation de la liberté, il est incontestable que cette idée existe et agit dans tous les esprits: elle offre donc aux déterministes et à leurs adversaires un terrain commun où ils peuvent déjà se rencontrer. Et ce terrain est celui des faits ou de l'expérience, de ce qu'on appelle la connaissance positive, qui exprime les relations vérifiables des choses, non leur essence absolue.

Dans cette sphère de l'expérience, l'idée de liberté nous a paru d'abord une force motrice, qui produit son effet sur le mécanisme même des actes, selon la loi ordinaire des effets, mal à propos nommée loi des causes efficientes.

La loi des effets est, selon la pensée de Leibnitz et de Kant, une loi de détermination universelle et réciproque, à tel point que la détermination d'une chose dépend de la détermination de toutes les autres. Dans ce déterminisme de l'univers, il n'y a aucun vide, aucune solution de continuité, rien de fluide : tout est solide et plein, tout est résistant. Enserrés dans ce monde, nous sommes attachés de toutes parts comme par les clous de la nécessité ; nous ne sommes pas seulement emprisonnés , mais comprimés et écrasés entre les murs de notre prison ; nous ne pouvons faire un mouvement que si notre prison même, c'est-à-dire l'univers entier, se meut avec nous et

nous entraîne avec tout le reste. A cette condition seulement tout est un, parce que tout se tient; à cette condition seulement le monde peut devenir l'objet d'une pensée une. Mais il semble alors que la pensée, avec l'universel déterminisme, ait imposé aux choses la loi tyrannique de l'universelle nécessité. Tel est le premier moment de la dialectique.

Pourtant, malgré la prison qui m'écrase, je trouve une force de résistance dans l'idée même de la liberté. Quand j'agis sous cette idée, avec la persuasion que les murs de ma prison peuvent reculer et me permettre un mouvement, ils reculent en effet. Il est vrai que je les retrouve plus loin ; mais, là encore, ils semblent de nouveau être mobiles et céder à la force de l'idée. L'idée de liberté fait donc reculer devant elle les obstacles, et cela indéfiniment ; car on ne saurait indiquer, dans l'expérience, une limite intérieure que je ne puisse franchir par l'action intérieure de la pensée. Bien plus, quand j'accomplis certains actes, ceux de l'ordre moral, les murs mêmes de la prison intérieure paraissent tomber, et l'espace s'ouvre devant moi.

Les déterministes diront que c'est là une illusion, et que les murs existent encore. Mais cette assertion n'est, après tout, qu'une spéculation sur l'absolu des choses. Dans l'ordre relatif de la pratique, la liberté que me confère l'idée est déjà suffisante. Il en est de cette question comme de l'infinité de l'espace. Quelqu'un pourrait soutenir que, si j'allais assez loin, je rencontrerais les bornes de l'espace ; mais si, en fait, je ne les rencontre jamais, tout se passe pratiquement comme si ces bornes n'existaient pas.

Par là nous avons obtenu une liberté relative qui peut se concilier avec le déterminisme relatif. Est-ce encore simplement une nécessité prenant la forme de la liberté, ou est-ce la liberté prenant la forme de la nécessité? — Question qui concerne l'absolu des choses, et qui peut être réservée jusqu'au moment des spéculations métaphysiques. Tant que, dans l'ordre même de la pratique, il ne deviendra pas nécessaire de prendre un parti sur la nature absolue des objets, nous pourrons admettre d'un commun accord une liberté due à l'idée même de la liberté. En d'autres termes, le déterminisme intellectuel se change inévitablement en une sorte de liberté intellectuelle sous l'idée directrice de liberté.

La liberté nous a paru ensuite un objet de désir, et conséquemment une fin directrice, dont l'influence doit s'exercer dans le système harmonique de nos actes, et en régler l'organisme suivant la loi des causes finales. A ce point de vue, nous avons obtenu une sorte de liberté sensible et esthétique : car la spontanéité de nos désirs prend la forme de la liberté quand nous désirons la liberté même. Ici la liberté empirique, compatible avec le déterminisme, se rapproche davantage de la vraie liberté, parce que le dynamisme des désirs et des sentiments enveloppe une plus évidente spontanéité.

En dernier lieu, la liberté nous a paru un objet d'amour. Ici, le sujet et l'objet ne sont plus séparés par une aussi grande distance. L'idée de liberté semblait encore trop éloignée de la liberté réelle; le désir de la liberté, quoique plus voisin, semblait aussi trop loin de son objet; mais, dans l'amour de la li-

berté, le sujet et l'objet paraissent enfin se confondre. En étudiant la nature psychologique de l'amour, nous avons trouvé que l'amour n'est réel qu'autant qu'il est libre. Si, malgré cela, le déterminisme subsistait encore dans l'amour, du moins y aurait-il pris tellement la forme de la liberté qu'on ne pourrait plus distinguer cette forme du fond même.

Considérée dans ce triple rôle, l'idée de liberté nous a semblé fournir une méthode d'approximation indéfinie vers la liberté même. Et cette méthode peut être acceptée par les partisans de la nécessité objective comme par ceux de la liberté objective. Nous y avons trouvé quelque chose d'analogue à la méthode infinitésimale de Leibnitz, qui fournit aux mathématiciens une approximation indéfinie, parce qu'elle permet de diminuer indéfiniment, au-dessous de toute quantité donnée, la différence de la variable et de sa limite. C'est là aussi quelque chose d'analogue à la méthode des physiciens qui recherche les équivalents mécaniques des objets.

Le déterminisme se rapprochant ainsi peu à peu de la liberté dans l'ordre même de la connaissance relative, nous pouvons déjà en induire que, dans l'ordre de la connaissance absolue, les deux choses doivent probablement se concilier.

Cependant, comme nous n'avons point la connaissance absolue, un doute reste toujours sur la coïncidence finale du déterminisme et de la liberté.

Ce doute est essentiellement métaphysique, parce qu'il porte sur l'absolu des choses. Aussi est-il impossible de l'éviter dans la question du libre-arbitre; car

la vraie liberté est par définition même quelque chose d'absolu, et l'absolu, étant inexplicable, ne saurait être l'objet d'une connaissance proprement dite. On ne peut donc pas expliquer la liberté en elle-même, mais seulement dans ses effets. Si ces effets sont explicables, c'est que, étant déterminés les uns par les autres et par leur cause, ils forment un mécanisme ou un organisme dont on peut *déterminer* les ressorts ou les fonctions, et conséquemment un *déterminisme*. C'est à ce point de vue que nous avons essayé une explication. Nous avons montré comment la liberté peut se manifester et s'exprimer elle-même dans le déterminisme de ses effets, c'est-à-dire dans ses instruments et ses organes. Elle s'y manifeste d'abord comme *idée*, puis comme *désir*, enfin comme *amour;* et c'est sous cette dernière forme qu'elle est vraiment l'âme vivante de ce corps intérieur : dans l'amour, la nécessité est toute pénétrée de liberté.

Cette explication des dernières formes de la nécessité et des premières formes de la liberté, remplit une lacune considérable qui existait à la fois dans les deux systèmes, et qui en empêchait le rapprochement. La doctrine de la nécessité, en effet, doit se compléter en montrant comment le déterminisme arrive à prendre la forme de la liberté; et la doctrine du libre-arbitre, à son tour, doit se compléter en montrant comment la liberté prend la forme du déterminisme. Par là les deux systèmes vont au-devant l'un de l'autre.

Résumons en un tableau les différents degrés que nous avons parcourus dans cette conciliation progressive.

I. *Nécessité absolue, ou fatalisme de la cause première.*

II. *Nécessité relative, ou déterminisme des causes secondes.* Transformations successives de ce second déterminisme :

1° Déterminisme mécaniste, fondé sur l'influence des idées.

2° Déterminisme finaliste, fondé sur l'influence des désirs.

3° Déterminisme moral, fondé sur l'influence de l'amour du bien.

Point culminant atteint jusqu'ici par le déterminisme : *La nécessité morale.*

III. — Progrès nouveaux que nous avons fait faire au déterminisme, et nouveaux moyens-termes que nous y avons introduits :

1° Correction du déterminisme mécaniste par l'*idée de liberté. — Équivalent mécanique de la liberté.*

2° Correction du déterminisme finaliste par le *désir de la liberté. — Équivalent téléologique de la liberté.*

3° Correction du déterminisme moral par l'*amour de la liberté. — Équivalent moral de la liberté.*

Point culminant auprès duquel nous avons amené le déterminisme :

Liberté morale, pouvoir absolu de se déterminer d'une manière désintéressée ou intéressée.

Cette série, reprise en sens inverse, représentera les rectifications successives que nous avons essayé d'introduire dans la doctrine qui admet tout d'abord la liberté.

I. *Liberté absolue en elle-même et absolument déterminante.*

II. Liberté produisant des *relations,* et ses différents degrés :

1° Liberté se déterminant par l'*amour de la liberté*, et produisant intérieurement l'équivalent de la nécessité morale rectifiée.

2° Liberté se déterminant par le *désir de la liberté*, et pro-

duisant intérieurement un organisme équivalent à la nécessité téléologique rectifiée.

3° Liberté se déterminant par l'*idée de la liberté*, et produisant intérieurement un mécanisme équivalent à la nécessité physique rectifiée.

III. Déterminisme extérieur de la liberté :

1° Actes d'amour produits extérieurement par la liberté, et prenant la forme du déterminisme moral non rectifié.

2° Moyens organiques produits extérieurement par la liberté, et prenant la forme du déterminisme téléologique ordinaire.

3° Effets mécaniques produits extérieurement par la liberté, et prenant la forme du déterminisme physique ordinaire.

Terme final : Apparence de la nécessité absolue et universelle, ou déterminisme extérieur des phénomènes.

Grâce à l'intercalation de ces moyens termes successifs, les deux systèmes adverses coïncident dans toute la partie qui s'étend entre les deux extrêmes : nécessité absolue et liberté absolue.

III. — Cette partie commune, que nous avons ajoutée aux deux doctrines contraires, pourrait suffire, et la nature absolue de la liberté pourrait sans inconvénient demeurer un problème métaphysique, si la science et l'art étaient tout pour nous et si la morale n'existait pas.

La science positive, en effet, qui se réduit à la science relative, n'a pas besoin de la liberté; celle-ci la gêne au contraire par son caractère absolu, et semble une dérogation aux lois nécessaires de la pensée.

Quant à la pratique, lorsqu'elle n'a pour objet que l'utile ou le beau, elle constitue l'art, qui est plus ou moins intéressé ou libéral, mais toujours subordonné à la considération des fins relatives. Ici encore nous sommes dans la relativité, qui peut bien se rapprocher de la liberté absolue, mais qui ne saurait y aboutir.

On a souvent invoqué l'utilité pratique d'une chose pour prouver que cette chose doit exister ; c'est la méthode des causes finales, dont il ne faut pas exagérer la portée théorique. L'utilité, étant relative, ne permet de conclure qu'à une vérité relative elle-même. Mais, pourvu qu'on accorde aux conclusions une valeur toute conditionnelle, les présomptions tirées de l'utilité d'une chose peuvent être considérées comme valables, tant qu'on n'aura pas montré qu'il peut exister une chose plus utile encore. L'abus qu'on a fait de la méthode des causes finales ne doit pas en proscrire l'usage : on s'est servi, il est vrai, de cette méthode pour soutenir tel ou tel système métaphysique, religieux ou politique, mêlé d'erreur; mais lorsque, plus tard, on a eu découvert un système supérieur en vérité, on a reconnu qu'il était supérieur aussi en utilité ; une plus haute intelligence de la finalité eût donc été aussi une plus haute intelligence de la nature des choses, et un meilleur usage de la méthode des causes finales eût conduit à une meilleure théorie.

Or, considérée à ce point de vue, la liberté semble la chose la plus utile pour nous conférer le plus grand pouvoir possible : il n'est pas probable qu'on trouve dans le domaine de la nécessité, c'est-à-dire, au fond,

de l'impuissance, quelque chose de plus utile encore que la liberté. Cette puissance plus grande et plus utile qu'on découvrirait, serait-ce autre chose qu'une liberté plus grande?

Mais, encore une fois, cette conclusion de l'utilité à la vérité est toute conditionnelle. Dans le domaine purement utilitaire, on pourrait se contenter, pour remplacer la liberté absolue, de ce pouvoir relatif, susceptible d'accroissement indéfini, que l'idée ou le désir de la liberté nous confère, et que nous avons appelé l'équivalent mécanique ou téléologique de la liberté. Nous pouvons l'appeler aussi l'équivalent *utilitaire* de la liberté, parce que la simple utilité pratique ne semble point exiger une liberté absolue.

Au-dessus des arts utiles se trouvent les beaux-arts, si justement appelés libéraux, et qui tendent déjà à une liberté plus haute. Voyons jusqu'où ils pourront nous conduire dans la région de la liberté. Le jugement et le sentiment esthétiques sont essentiellement *désintéressés*, et Kant en conclut avec raison qu'ils sont *libres*. N'entendons pas par là une liberté d'indifférence et d'indétermination, qui serait incompatible avec la détermination de l'âme en face du beau ; ce qu'on veut dire, c'est que le sentiment du beau est affranchi de la nécessité des conditions efficientes, et aussi de cette nécessité des conditions finales dans laquelle consiste l'utilité. Le plaisir du beau est, en effet, comme le plaisir du bien, indépendant de toute contrainte et de tout intérêt. Au contraire, quand une chose affecte agréablement mes sens, elle ne me laisse pas désintéressé ni indifférent à l'endroit de son existence matérielle : car elle

excite en moi le désir de la posséder ou de posséder des objets de même nature pour continuer ou renouveler mon plaisir. De là naît l'inclination, ou ce mouvement de notre sensibilité qui nous porte vers l'agréable. Il n'en est pas ainsi devant la beauté : en sa présence, je me sens libre de toute inclination, de tout désir, de toute contrainte sensible. Je me sens libre aussi de tout calcul d'utilité personnelle, et même d'utilité générale ; car en jugeant cette seconde sorte d'utilité, j'attacherais encore un intérêt à l'existence matérielle de l'objet; ma volonté serait encore *liée* dans ses sentiments et dans ses jugements, et ceux-ci envelopperaient, avec la finalité, une certaine nécessité. Enfin, la volonté semble ici dégagée, non-seulement de la nécessité mécanique et téléologique, mais même de la nécessité morale qu'elle se fait à elle-même en se liant au bien par une finalité intérieure. Le sentiment esthétique est le seul où la volonté semble se maintenir, comme en une région intermédiaire, libre des nécessités matérielles sans s'être encore liée aux nécessités morales.

Pour produire un semblable état de l'âme, la beauté doit avoir en elle quelque chose de ces trois sphères en dehors desquelles l'âme ne peut vivre : la nécessité efficiente, la nécessité finale et la liberté. Cherchons la part de cette dernière dans ce que Kant appelait la beauté pure et libre. Comme l'a compris l'école platonicienne, surtout Plotin, la beauté offre d'abord une *matière,* c'est-à-dire une diversité soumise aux lois de la nécessité mécanique, puis une *forme* qui domine la matière et l'organise, comme l'âme organise le corps. Aussi, dans toute

beauté sensible, l'âme reconnaît quelque chose d'intime et de sympathique à sa propre essence : il semble qu'elle se retrouve dans les objets extérieurs et qu'elle prenne par là conscience de tout ce qu'elle contenait. Les harmonies que font les voix, dit Plotin, donnent à l'âme le sentiment des harmonies qui sont en elle ; en entendant ces harmonies au dehors, la beauté du dedans lui devient plus sensible. « L'objet « extérieur n'est autre chose que la forme intérieure, « divisée sans doute dans l'étendue de la matière, « mais toujours une, quoique se manifestant dans le « multiple. Quand les sens aperçoivent dans un objet « la forme qui enchaîne, unit et maîtrise une subs- « tance sans forme et par conséquent d'une nature « contraire à la sienne, alors l'âme, réunissant ces « éléments simples, les rapproche, les compare à la « forme indivisible qu'elle porte en elle-même, et « prononce leur accord, leur affinité, leur sympathie « avec ce type intérieur (1). » — Kant admet également que la beauté, outre la matière, suppose une *forme* contemplée par nous ; mais il montre que cette forme doit être celle de la liberté. Ne faut-il pas, en effet, qu'elle soit indépendante de tout rapport avec celui qui juge ou avec les autres individus, indépendante aussi de toute causalité et de tout rapport avec une fin extérieure ou intérieure? La causalité extérieure, nous l'avons vu, serait une nécessité ; la finalité extérieure ou l'utilité serait aussi une nécessité d'un autre ordre ; et de même la finalité intérieure ou la perfection renfermerait encore quelque nécessité :

(1) Plotin, *Ennéades*, I, VI, 3.

car, pour juger de la perfection d'une chose, il faut que j'aie préalablement l'idée de ce que doit être cette chose, et que je compare ensuite ce qu'elle est avec ce qu'elle doit être, ou sa réalité sensible avec sa nécessité intelligible. Par exemple, sachant ce que doit être un octogone, je déclare parfaite géométriquement toute figure qui, dans sa finalité intérieure, me paraît remplir les conditions exigées par la définition même; au contraire, dans la forme que je juge belle, il y a bien une certaine concordance des parties entre elles et avec le tout; mais cette concordance, pour produire un sentiment esthétique, ne doit être déterminée par aucune idée préalable de la chose même; elle ne doit pas offrir un caractère réfléchi et intentionnel, mais spontané et inspiré. Aussi, quoique la forme de la finalité se trouve dans l'objet beau, et que tout y semble à la réflexion organisé en vue d'une fin, cette fin, néanmoins, n'a pas d'abord été conçue abstraitement, pour être ensuite réalisée (1) : elle a été atteinte par une vive inspiration, où Schelling verra la synthèse de la volonté aveugle et de la volonté réfléchie. Cette beauté pure, — la seule beauté proprement dite et sans mélange d'éléments étrangers, — n'étant soumise à aucune condition mécanique ou téléologique, exprime quelque chose qui échappe tout ensemble à la nécessité physique et à la nécessité finale : voilà pourquoi Kant l'appelle la beauté *libre*. Toute beauté qui, au contraire, dépend de certaines conditions imposées par la nature physique ou logi-

(1) « Le beau, dit Kant, est la forme de la finalité d'un objet, en tant « qu'elle y est perçue sans représentation de fin. » *Critique du jugement*, I, 123.

que, ou par la destination finale de la chose en qui elle réside, est une beauté *liée* et comme attachée à autre chose qu'elle-même.

Par là, Kant a préparé l'explication de ce qui est l'élément essentiel du beau, de ce qui est plus beau que la beauté même, je veux dire la *grâce*, que les anciens appelaient χάρις et qu'ils ne séparaient point de l'amour. La grâce est ce qui, au sein même d'un mécanisme nécessaire et d'un organisme où les parties dépendent du tout, exprime un principe affranchi de toute nécessité matérielle ou formelle : la grâce est le symbole de la liberté. Voilà pourquoi elle exclut tout ce qui sent l'effort, le labeur de la réflexion, la sujétion de la volonté; voilà pourquoi elle exige l'aisance et la facilité naturelles, l'inspiration spontanée qui trouve sans chercher. C'est la surabondance d'une activité qui a plus qu'il ne lui est nécessaire pour réaliser un type ou pour atteindre une fin, et qui semble vouloir se répandre au-delà de toutes limites. Il y a dans la grâce une image de l'infinité et de l'absolu, et c'est ce qui la rend divine : la grâce est un des noms de Dieu même. La liberté étant le principe de la libéralité, la grâce est un don, et un don désintéressé : le gracieux est gratuit. La gratuité, la surabondance et la fécondité créatrice étant le propre de l'amour, la grâce est aimante ou paraît aimer, selon la pensée de Schelling; et c'est là ce qui la rend aimable. Kant disait que la beauté est la représentation symbolique de la moralité; on peut dire plus particulièrement de la grâce qu'elle est le symbole de la bonté aimante. Nous retrouvons ainsi, avec l'école platonicienne, le bien dans le beau. Mais ce

bien « qui donne aux choses aimées les grâces et à ce « qui les aime les amours », est conçu comme essentiellement libre. Aussi est-il infini et sans forme, « non qu'il en manque, dit Plotin, mais parce qu'il est « le principe d'où les formes intelligibles déri- « vent (1). » Ce n'est pas par elle seule que la forme belle a le pouvoir d'exciter l'amour. Tandis que le regard de l'intelligence embrasse cette forme de la beauté, la volonté en franchit les limites et aspire à un principe supérieur ; car partout où l'âme voit encore une forme, elle sent qu'il y a quelque chose au-delà à désirer (2). Sous le fini, elle devine l'infini, sous la multiplicité, l'unité absolue, sous la nécessité naturelle, la liberté morale.

La beauté nous annonce donc déjà un principe supérieur aux nécessités de la nature ; elle est l'intermédiaire entre le monde physique et le monde moral : elle représente la liberté au moment où elle jouit d'elle-même, avant qu'elle s'impose à elle-même une loi et une nécessité supérieure, une limite et un sacrifice. Lorsque plus tard, par un dernier effort, la liberté s'est élevée au-dessus de toute limite et de tout sacrifice, dans la plénitude et l'infinité de l'amour, elle n'est plus seulement belle, mais sublime. Telle apparaît la grâce, belle dans l'expansion spontanée de l'innocence, sublime dans le désintéressement sans effort de la sainteté.

Peut-être cependant pourra-t-on considérer la beauté et la grâce comme n'étant encore qu'une nécessité d'un ordre supérieur ; peut-être n'y a-t-il tou-

(1) *Ennéades*, VII, 32.
(2) *Ibid.*

jours là que l'idée et la forme symbolique de la liberté, non sa réalité absolue. Le déterminisme, une fois complété par l'idée de la liberté et par le désir qu'elle excite, enlèverait sans doute à la beauté son plus grand prix, et, en détruisant l'illusion de la liberté, il tendrait à détruire le charme du beau; cependant, il pourrait suffire à la rigueur pour l'esthétique. L'art nous fait pressentir la liberté, dont la grâce est comme l'aurore; mais il ne la montre pas dans son foyer même et ne fournit pas une raison suffisante de tous points pour en faire affirmer l'existence.

C'est seulement dans l'ordre moral que le doute spéculatif relativement à l'existence de la liberté réelle ne saurait subsister. Car, en vertu même de notre théorie sur l'influence pratique de l'idée, la pratique doit changer selon l'idée spéculative de la liberté; — j'entends la pratique morale, et non plus la pratique des arts utiles ou des arts libéraux. La moralité va donc nous obliger à trancher pratiquement le nœud que n'a pu dénouer la théorie pure.

Nous avons vu en effet que l'acte de moralité ou de désintéressement implique une affirmation absolue du devoir et de l'amour, conséquemment de la liberté. Quand nous avons lié les choses dans une unité mécanique pour constituer la science, quand nous les avons liées dans une unité organique pour constituer l'art, le monde physique semble achevé, et tout y paraît réduit à l'unité; mais dès que la question morale se pose et que notre intérêt se trouve en contradiction avec l'intérêt d'autrui, cette apparente unité se divise, se dissout, et laisse apercevoir

un abîme entre les intérêts individuels. L'unité physique n'empêche donc pas la division morale de subsister : la combinaison mécanique est encore une collision de forces, et le concert organique est encore une lutte de fonctions. Une dernière unité manque au système de l'univers : c'est celle que les êtres seuls peuvent produire en s'unissant l'un à l'autre, et en identifiant leur intérêt personnel avec le bien universel. Dans tout problème moral, nous sommes mis en demeure de prendre parti pour l'unité physique ou pour l'unité morale, pour le règne de la force ou pour le règne du droit et de la fraternité, qui est ainsi le règne de la liberté.

L'affirmation de la liberté prend alors la forme d'une nécessité morale ou d'un devoir. De plus, la vertu ne pouvant se contenter, comme la beauté, comme l'utilité, comme la science même, d'une liberté relative, notre affirmation de la liberté doit avoir un caractère absolu. Cette affirmation ne peut donc plus prendre pour objet une liberté apparente et en quelque sorte physique : la vraie liberté morale est *la puissance de se déterminer d'une manière désintéressée, avec la conscience de son indépendance par rapport à toute cause étrangère ;* et cette indépendance, devant être réelle dans la détermination morale, ne saurait se résoudre en une dépendance supérieure ; il faut qu'elle ne soit ni indéterminée ou indifférente, ni déterminée ou nécessitée, mais déterminante ou libre : il faut qu'elle soit absolue.

D'autre part, pour que notre affirmation morale de cette liberté absolue soit elle-même absolue et conforme à ce que son objet exige, elle doit être

libre. Ainsi se vérifie la loi générale de la pensée qui veut que le sujet soit identique à l'objet. La nécessité est pensée nécessairement, la liberté est pensée librement. La science repose sur des affirmations nécessaires, telles que l'axiome d'identité, qu'on pourrait appeler *la loi des notions*, et l'axiome de causalité, qu'on devrait appeler *la loi des effets*. Mais les modernes confondent à tort ce que les anciens avaient soin de séparer, le nécessaire et l'absolu; précisément parce que les principes de la science ont un caractère de nécessité, ils ne sont pas vraiment des principes absolus, mais expriment des relations et sont eux-mêmes relatifs : ce sont les lois nécessaires de ce qu'on a justement appelé la relativité de notre connaissance (1). Or, si nous déclarons tout nécessaire et relatif dans notre connaissance, c'est que nous rapportons tout à une réalité qui n'est plus ni relative ni déterminée, mais absolue et déterminante : cette réalité est la vraie *cause*, qui ne fait qu'un avec la liberté. De même, dans l'ordre de l'art et de la finalité, c'est-à-dire de l'utile et du beau, les nécessités sont encore relatives; et quand nous affirmons les lois nécessaires des moyens, nous rapportons tout à une réalité qui suffit au reste et se suffit à elle-même : c'est la *fin*, identique encore à la liberté. Mais dans l'ordre moral, lorsque nous affirmons l'existence de la cause même, de la fin même, c'est-à-dire de la liberté, nous ne pouvons plus faire dépendre notre affirmation d'une affirmation supérieure : affirmer le mouvement, c'est se mouvoir, et affirmer la volonté, c'est vouloir.

(1) V. la *Philosophie de Platon*, t. II, p. 595 et suiv.

En conséquence, cette idée de la liberté dont nous avons étudié le rôle intellectuel, esthétique et moral, cette idée qui paraissait d'abord subjective et qui pourtant se comportait comme la liberté objective, c'était déjà sans doute la liberté même ; c'était la liberté qui se réalisait en se concevant, ou qui se concevait en se réalisant. Si je pense la liberté morale, si je la désire et si je l'aime, c'est que déjà, sans doute, je suis réellement libre.

En dernière analyse, l'affirmation absolue de la liberté est impliquée dans l'acte de désintéressement absolu ou de charité. La suprême spéculation ne peut donc se distinguer de la suprême action, ou la théorie absolue de la pratique absolue : la liberté se prouve, comme la charité, par ses œuvres. Toute démonstration purement logique irait contre son objet en voulant faire dépendre l'indépendance de quelque autre chose, en voulant rendre *nécessaire* la *liberté*. Et de même, si on voulait démontrer par quelle nécessité j'aime, on aurait démontré par quelle nécessité je n'aime pas. Les clartés de la logique abstraite, tournée vers le dehors, seraient ici des obscurités. Mon amour ne peut se voir et s'affirmer lui-même qu'en se voulant et en se créant lui-même. Prends garde, mon âme, ô Psyché trop curieuse ! la lampe que tes mains tiennent, alimentée de matière, n'a qu'une flamme toute matérielle : devant elle le libre amour s'évanouit ; si tu veux voir l'amour, regarde dans ton cœur.

Tant que la liberté n'aime pas, tant qu'elle n'existe que pour elle-même, elle est réduite à douter d'elle-

même, par une sorte de faiblesse apparente qui contient peut-être le secret de sa force; en voulant se poser seule, il semble que la liberté arrive à se détruire. Mais comment douterait-elle d'elle-même quand elle devient nécessaire pour les autres, nécessaire pour le dévouement, nécessaire pour l'amour? C'est alors, c'est en se donnant à autrui, que la liberté se trouve elle-même. Par une merveilleuse identité des contraires qui me laisse entrevoir les divines harmonies, l'acte où je prends le mieux possession de ma personnalité est celui où je me rends le plus impersonnel; l'acte où je suis le plus libre est celui où je m'attache à autrui : c'est quand je renonce à moi-même, que je suis enfin moi-même.

L'individualité la plus haute est donc en définitive la plus haute universalité, et la suprême distinction des personnes est la suprême unité des personnes ; pénétration mutuelle des âmes, où se résout le problème de la coexistence entre l'unité et la multiplicité : tous en un, un en tous!

Tel est le royaume du libre esprit, dont l'affirmation volontaire fait l'essence de la morale comme de la religion naturelle. Par l'acte moral, nous travaillons à cette union de tous dans l'amour, à cette sorte de république idéale où tous seraient libres, égaux et frères. Dans l'acte religieux, nous affirmons que ce travail n'est pas vain, que la liberté et l'amour ne sont pas seulement un idéal, mais la réalité suprême, et que la république terrestre est l'image de la société céleste.

Aussi ne devons-nous pas nous représenter la liberté sous les formes passives de la nature, comme une *chose* qu'on trouverait toute faite et toute déterminée

nous devons nous la représenter sous la forme active de l'*esprit*, comme un être vivant et personnel qui se fait et se détermine lui-même par la pensée, par le désir, par l'amour, et qui est tout entier dans l'action. L'antiquité, cherchant à expliquer l'esprit par la nature, ne pouvait se le figurer que comme hasard ou comme destin, c'est-à-dire comme nécessité. Après avoir été ainsi enchaîné à la nature, l'esprit s'est délivré lui-même en concevant la moralité libre comme la seule force capable de réaliser l'amour universel.

Prométhée semble fixé pour jamais au dur rocher de la matière : les liens de la nécessité l'enveloppent de toutes parts ; il regarde autour de lui et ne voit rien qui puisse faire tomber ses chaînes ; sa première pensée est une pensée de découragement, et ses premières paroles sont des plaintes : « Éther immense, « vents à l'aile rapide, sources des fleuves, innom- « brables ondulations des flots de la mer, voyez com- « ment les dieux traitent un dieu ! » Il semble que le jour qui doit terminer ce supplice ne se lèvera jamais. — Pourtant, dans ce corps captif, une pensée habite qui ne connaît point de bornes, qui soumet toutes choses, même l'avenir, à ses propres lois, qui pénètre les secrets de la nécessité même, qui domine le temps, l'espace et le nombre, séjour de la servitude, et qui entrevoit l'infini, sphère de la liberté. L'idée de liberté est l'étincelle inextinguible ravie au foyer des dieux. A cette idée répond un désir que rien de borné ne peut satisfaire ; mais ce désir insatiable, qui fait le supplice de Prométhée, prépare aussi sa délivrance : le dieu esclave porte

déjà la liberté dans sa pensée et dans son cœur. La nécessité, du jour où elle a été comprise, commence à être vaincue : savoir comment les liens sont noués, c'est savoir aussi comment on peut les dénouer. L'un après l'autre, en effet, Prométhée les dénoue : par la science, par les arts, il semble rendre ses chaînes plus flexibles, et recouvrer peu à peu la liberté de ses mouvements. Néanmoins, ses liens ont beau devenir de plus en plus ténus et presque invisibles, il les retrouve encore, il les retrouve toujours. En même temps qu'il s'y voit enveloppé, il y voit aussi tous les autres hommes; il voit s'agiter en vain, il voit souffrir ceux qui ont reçu le feu du ciel; il entend autour de lui, non pas seulement les gémissements de la nature, mais ceux de l'humanité, océan dont les plaintes répondent aux siennes; il s'oublie en entendant la voix de ses frères; en apercevant les chaînes où ils se débattent, il ne voit plus celles dont il est lui-même entouré; sa pensée et son cœur volent vers eux : il voudrait les secourir. Mais un dernier et inflexible lien le retient encore ; un infranchissable obstacle le sépare de ceux qu'il voudrait sauver par son propre sacrifice. Tout à coup, la merveille que la pensée et le désir cherchaient en vain, un suprême élan de l'amour l'accomplit : en voulant faire tomber les chaînes de ses frères, Prométhée a fait tomber les siennes; il est près d'eux, il est à eux, il est en eux : il est libre.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES.

PREMIÈRE PARTIE.

Recherche d'une conciliation pratique des systèmes.

CHAPITRE PREMIER.

LE DESTIN ABSOLU, ET SON IDENTITÉ PRATIQUE AVEC LE HASARD ABSOLU.

Pages.

Le Destin absolu, première idée d'une liberté inconditionnelle. Résultats pratiques de cette idée. Critique du sophisme paresseux. — Le hasard absolu. — Résultats moraux du fatalisme absolu..... 3

CHAPITRE II.

CONCILIATION DU DÉTERMINISME ET DE LA LIBERTÉ DANS L'ORDRE PHYSIQUE ET DANS L'ORDRE SOCIAL.

I. Rapports de l'homme avec la nature extérieure. — Conduite de l'*automate spirituel* devant la nature..... 11

II. Rapports de l'homme avec ses semblables. Comment les automates spirituels se conduiraient-ils les uns à l'égard des autres? — Valeur des preuves de la liberté qu'on prétend tirer des menaces et des prières, des conseils et des ordres. — Argument du pari. — Arguments tirés de la confiance que nous avons dans la liberté de nos semblables. Analyse des idées de promesse et de contrat..... 13

III. L'ordre social dans le déterminisme et dans la doctrine de la liberté. Le contrat social. Valeur des preuves du libre arbitre tirées de l'existence des lois sociales et de leur sanction. Responsabilité et imputabilité légales..... 24

IV. Le droit social dans le déterminisme..... 33

CHAPITRE III.

RECHERCHE D'UNE CONCILIATION DU DÉTERMINISME ET DE LA LIBERTÉ DANS L'ORDRE MORAL.

Pages.

I. Possibilité d'un accord sur les séries de moyens et de fins secondaires par lesquels peut être atteinte la fin morale..... 41
II. Jusqu'à quel point la conception de la fin suprême ou du bien est-elle modifiée par les différentes manières de concevoir la volonté? 44
III. La morale idéale, une fois construite, peut-elle être réalisée par la volonté dans l'hypothèse déterministe?..... 63

DEUXIÈME PARTIE.

Recherche d'une conciliation théorique des systémes.

LIVRE PREMIER.

Statique et mécanique de l'esprit. Critique de la liberté d'indétermination ou d'équilibre.

CHAPITRE PREMIER.

CAS D'INDÉTERMINATION ET D'ÉQUILIBRE DANS LA SENSIBILITÉ, DANS L'INTELLIGENCE ET DANS LA VOLONTÉ.

I. L'indétermination partielle dans la sensibilité et dans l'intelligence. Équilibre artificiel et prévalence artificielle des idées..... 73
II. L'indétermination dans la volonté. Critique de Reid..... 79
III. Comment la détermination succède à l'indétermination. — Peut-on choisir avec réflexion entre deux choses indifférentes, et où finit la part de la liberté dans ce choix? Expériences psychologiques. Analyse des faits de caprice et d'obstination..... 82
IV. Lois de la statique et de la mécanique mentales..... 95

LIVRE DEUXIÈME.

Le dynamisme et l'organisme de l'esprit. Critique du déterminisme.

CHAPITRE PREMIER.

DYNAMISME DE L'ESPRIT; CONSCIENCE DE L'ACTIVITÉ.

I. Conscience de l'*action*, dans son contraste avec la passion. Comment l'école anglaise finit par reconnaître cette conscience..... 101

Pages.

II. Conscience de la *puissance*, dans son contraste avec les actes particuliers 107

III. Conscience du *moi*, centre commun de l'action et de la puissance 113

CHAPITRE II.

ORGANISME DES OPÉRATIONS DE L'ESPRIT. — VOLONTÉ ET ENTENDEMENT. — LA NÉCESSITÉ LOGIQUE.

I. Tendance directrice de l'organisme intellectuel : l'aspiration à la liberté 127

II. Nécessité de chercher si la volonté est le fond de l'intelligence même, ou explication dynamique de l'intelligence. — L'attention. — L'abstraction et la généralisation. Le nominalisme, le réalisme et le conceptualisme; essai d'une solution dynamique. Liberté et généralité. — Le jugement. Identité de l'affirmation et de l'action. — Induction et croyance. Rapport de la volonté et de la certitude 141

III. La nécessité logique, dérivée du principe d'identité ou de contradiction. De la déduction, et de la nécessité à laquelle elle donne lieu 154

CHAPITRE III.

LA VOLONTÉ DANS LA RAISON. — ORGANISME DES FONCTIONS RATIONNELLES ET EXPLICATION DYNAMIQUE DU PRINCIPE DE CAUSALITÉ. — CRITIQUE DU DÉTERMINISME RATIONALISTE.

I. Doctrine de Kant et sa démonstration *à priori* du déterminisme, comme condition de la pensée. — La nécessité considérée par Kant comme le seul moyen de passer du subjectif à l'objectif. — Essai d'une explication dynamique des fonctions rationnelles par la volonté 160

II. Principe de la raison suffisante. Principe de causalité. Passage du subjectif à l'objectif. — Le principe de causalité est-il une nécessité subie par la volonté, ou une thèse posée par la volonté même? Unité fondamentale de la raison et de la volonté 175

III. Le temps et son déterminisme. Caractère symbolique de ce déterminisme. Son insuffisance 196

CHAPITRE IV.

LA NÉCESSITÉ SENSIBLE ET LA LIBERTÉ INTELLIGIBLE D'APRÈS KANT.

I. Le *caractère empirique* soumis à la nécessité, et le caractère intelligible produit par la liberté. — Phénomène et noumène. Le temps 209

II. Nécessité de chercher des moyens termes entre les termes extrêmes maintenus par Kant 223

LIVRE TROISIÈME.

Liberté de l'esprit et moyens termes entre les doctrines contraires.

CHAPITRE PREMIER.

L'IDÉE DE LIBERTÉ, MOYEN TERME PRATIQUE ENTRE LES DOCTRINES CONTRAIRES.

Pages.

I. Puissance pratique créée en nous par l'idée de liberté et par la persuasion que nous sommes libres..... 231
II. Évolution à laquelle le déterminisme est amené, non-seulement dans la pratique, mais même dans la théorie. Diverses positions qu'il doit prendre successivement 241

CHAPITRE II.

PUISSANCE EFFICACE DE L'IDÉE DE LIBERTÉ SELON LA LOI DES CAUSES EFFICIENTES.

I. Recherche de la notion la plus synthétique où puissent coïncider, dans ce qu'ils ont de positif, le système de la détermination et celui de l'indifférence. Faits psychologiques..... 248
II. Au point de vue métaphysique, l'acte libre doit avoir la liberté et pour fin et pour cause. Organisme idéal de la liberté, que nous cherchons à réaliser..... 255
III. Comment nous arrivons à produire des actes qui ont pour fin l'idée de liberté..... 260
IV. Puissance efficace de l'idée de liberté comme cause, selon la loi du mécanisme. Objections et réponses..... 263
V. Introduction d'un nouvel élément dans les théories idéalistes de Leibnitz et de Kant, et dans les théories naturalistes..... 272
VI. L'idée de liberté, équivalent logique, mathématique et mécanique de la liberté 279

CHAPITRE III.

PUISSANCE EFFICACE DU DÉSIR DE LA LIBERTÉ, SUIVANT LA LOI DES CAUSES FINALES.

I. Application des théories de Lamarck et de Darwin..... 282
II. Substitution du déterminisme des causes finales au déterminisme des causes efficientes. Organisme produit par le désir de la liberté 284

CHAPITRE IV.

SUBORDINATION DE LA NÉCESSITÉ ET DE LA FINALITÉ A LA LIBERTÉ MORALE.

Pages.

Introduction de l'idée de liberté dans l'idéal moral. Rectification du déterminisme moral. Rapport de la liberté et de la moralité. Identité de la liberté avec le désintéressement..... 296

CHAPITRE V.

LA LIBERTÉ DANS L'AMOUR.

I. De l'amour au point de vue psychologique. L'amour de la liberté est-il capable de produire la liberté elle-même et la contient-il en germe? — La liberté, essence de l'amour. — Comment ce qui est le plus personnel est aussi le plus communicable à autrui.... 312

II. De l'amour au point de vue moral. Modifications apportées par la notion de l'amour libre dans les premiers principes de la morale..... 329

CHAPITRE VI.

LE DÉTERMINISME ET LA LIBERTÉ DANS LE MAL.

I. De la possibilité des contraires pour la volonté. — Difficultés psychologiques. Essais de solution métaphysique..... 339

II. Point de vue moral. — Le mal dans la doctrine du déterminisme moral. Comment Socrate et Platon identifient le mal avec l'erreur. Explication des paradoxes du *Second Hippias*. Ceux qui admettent que le bien est libre, sont-ils obligés d'admettre que le mal est également libre?..... 351

III. De la puissance des contraires dans la responsabilité morale. Imputabilité ou attribution des actes au moi. Nécessité d'un lien entre le moi et ses actes. Difficultés. Antinomie de l'absolu et du relatif dans la responsabilité..... 376

CHAPITRE VII.

CONCLUSION.

I. Mouvement de la philosophie moderne en Allemagne, en Angleterre et en France..... 402

II. Résumé de la méthode suivie pour la recherche d'une conciliation, et des moyens termes intercalés entre les doctrines adverses. 409

III. Doute final, et moyen pratique de le résoudre moralement. . . 421

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

LIBRAIRIE

GERMER BAILLIÈRE

CATALOGUE

DES

LIVRES DE FONDS

(N° 2)

OUVRAGES HISTORIQUES

ET PHILOSOPHIQUES

AVRIL 1874

PARIS

17, RUE DE L'ÉCOLE-DE-MÉDECINE, 17

BIBLIOTHÈQUE

DE

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-18 à 2 fr. 50 c.

Cartonnés 3 fr.

H. Taine.

LE POSITIVISME ANGLAIS, étude sur Stuart Mill. 1 vol.

L'IDÉALISME ANGLAIS, étude sur Carlyle. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART EN ITALIE. 1 vol.

DE L'IDÉAL DANS L'ART. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART DANS LES PAYS-BAS. 1 vol.

PHILOSOPHIE DE L'ART EN GRÈCE. 1 vol.

Paul Janet.

LE MATÉRIALISME CONTEMPORAIN. Examen du système du docteur Büchner. 1 vol.

LA CRISE PHILOSOPHIQUE. MM. Taine, Renan, Vacherot, Littré. 1 vol.

LE CERVEAU ET LA PENSÉE. 1 vol.

Odysse-Barot.

PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE. 1 vol.

Alaux.

PHILOSOPHIE DE M. COUSIN. 1 vol.

Ad. Franck.

PHILOSOPHIE DU DROIT PÉNAL. 1 vol.

PHILOSOPHIE DU DROIT ECCLÉSIASTIQUE. 1 vol.

LA PHILOSOPHIE MYSTIQUE EN FRANCE AU XVIIIe SIÈCLE. 1 vol.

Charles de Rémusat.

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE. 1 vol.

Émile Saisset.

L'AME ET LA VIE, suivi d'une étude sur l'Esthétique franç. 1 vol.

CRITIQUE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE (frag. et disc.). 1 vol.

Charles Lévêque.

LE SPIRITUALISME DANS L'ART. 1 vol.

LA SCIENCE DE L'INVISIBLE. Étude de psychologie et de théodicée. 1 vol.

Auguste Laugel.

LES PROBLÈMES DE LA NATURE. 1 vol.

LES PROBLÈMES DE LA VIE. 1 vol.

LES PROBLÈMES DE L'AME. 1 vol.

LA VOIX, L'OREILLE ET LA MUSIQUE. 1 vol.

L'OPTIQUE ET LES ARTS. 1 vol.

Challemel-Lacour.

LA PHILOSOPHIE INDIVIDUALISTE. 1 vol.

L. Büchner.

SCIENCE ET NATURE, trad. de l'allem. par Aug. Delondre. 2 vol.

Albert Lemoine.

LE VITALISME ET L'ANIMISME DE STAHL. 1 vol.

DE LA PHYSIONOMIE ET DE LA PAROLE. 1 vol.

Milsand.

L'Esthétique anglaise, étude sur John Ruskin. 1 vol.

A. Véra.

Essais de philosophie hégélienne. 1 vol.

Beaussire.

Antécédents de l'hégélianisme dans la philos. franç. 1 vol.

Bost.

Le Protestantisme libéral. 1 vol.

Francisque Bouillier.

Du Plaisir et de la Douleur. 1 vol.

De la Conscience. 1 vol.

Ed. Auber.

Philosophie de la médecine. 1 vol.

Leblais.

Matérialisme et Spiritualisme, précédé d'une Préface par M. E. Littré. 1 vol.

Ad. Garnier.

De la Morale dans l'antiquité, précédé d'une Introduction par M. Prévost-Paradol. 1 vol.

Schœbel.

Philosophie de la raison pure. 1 vol.

Beauquier.

Philosoph. de la musique. 1 vol.

Tissandier.

Des sciences occultes et du Spiritisme. 1 vol.

J. Moleschott.

La Circulation de la vie. Lettres sur la physiologie, en réponse aux Lettres sur la chimie de Liebig, trad. de l'allem. 2 vol.

Ath. Coquerel fils.

Origines et Transformations du Christianisme. 1 vol.

La Conscience et la Foi. 1 vol.

Histoire du Credo. 1 vol.

Jules Levallois.

Déisme et Christianisme. 1 vol.

Camille Selden.

La Musique en Allemagne. Étude sur Mendelssohn. 1 vol.

Fontanès.

Le Christianisme moderne. Étude sur Lessing. 1 vol.

Saigey.

La Physique moderne. 1 vol.

Mariano.

La Philosophie contemporaine en Italie. 1 vol.

Falvre.

De la Variabilité des espèces. 1 vol.

Letourneau.

Physiologie des passions. 1 vol.

Stuart Mill.

Auguste Comte et la Philosophie positive, trad. de l'angl. 1 vol.

Ernest Bersot.

Libre philosophie. 1 vol.

A. Réville.

Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ. 1 vol.

W. de Fonvielle.

L'Astronomie moderne. 1 vol.

C. Coignet.

La Morale indépendante. 1 vol.

E. Boutmy.

Philosophie de l'architecture en Grèce. 1 vol.

Et. Vacherot.

La Science et la Conscience. 1 vol.

Ém. de Laveleye.

Des formes de gouvernement. 1 vol.

Herbert Spencer.

Classification des Sciences. 1 v.

Gauckler.

Le Beau et son histoire.

Max Müller.

La Science de la Religion. 1 v.

Léon Dumont.

Haeckel et la théorie de l'évolution en Allemagne. 1 vol.

Bertauld.

L'ordre social et l'ordre moral. 1 vol.

Th. Ribot.

Philosophie de Schopenhauer. 1 vol.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

FORMAT IN-8.

Volumes à 5 fr., 7 fr. 50 c. et 10 fr.

JULES BARNI. **La Morale dans la démocratie.** 1 vol. 5 fr.

AGASSIZ. **De l'Espèce et des Classifications**, traduit de l'anglais par M. Vogeli. 1 vol. in-8. 5 fr.

STUART MILL. **La Philosophie de Hamilton.** 1 fort vol. in-8, traduit de l'anglais par M. Cazelles. 10 fr.

STUART MILL. **Mes Mémoires.** Histoire de ma vie et de mes idées, traduit de l'anglais par M. E. CAZELLES, 1 vol. in-8 5 fr.

STUART MILL. **Système de logique** déductive et inductive. Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique, traduit de l'anglais par M. Louis Peisse, 2 vol. 20 fr.

DE QUATREFAGES. **Ch. Darwin et ses précurseurs français.** 1 vol. in-8. 5 fr.

HERBERT SPENCER. **Les premiers Principes.** 1 fort vol. in-8, traduit de l'anglais par M. Cazelles. 10 fr.

HERBERT SPENCER. **Principes de psychologie**, traduit de l'anglais par MM. Th. Ribot et Espinas. T. Ier, 1 vol. in-8. 10 fr.

AUGUSTE LAUGEL. **Les Problèmes** (Problèmes de la nature, problèmes de la vie, problèmes de l'âme). 1 fort vol. in-8. 7 fr. 50

ÉMILE SAIGEY. **Les Sciences au XVIIIe siècle**, la physique de Voltaire. 1 vol. in-8. 5 fr.

PAUL JANET. **Histoire de la science politique** dans ses rapports avec la morale, 2e édition, 2 vol. in-8. 20 fr.

TH. RIBOT. **De l'Hérédité.** 1 vol. in-8. 10 fr.

HENRI RITTER. **Histoire de la philosophie moderne**, traduction française précédée d'une introduction par M. P. Challemel-Lacour, 3 vol. in-8. 20 fr.

ALF. FOUILLÉE. **La liberté et le déterminisme.** 1 v. in-8. 7 f. 50

BAIN. **Des Sens et de l'Intelligence.** 1 vol. in-8, trad. de l'anglais par M. Cazelles. 10 fr.

BAIN. **La Logique inductive et déductive**, traduit de l'anglais par M. Compayré. 2 vol. (*Sous presse.*)

DE LAVELEYE. **La propriété primitive**, 1 v. in-8. (*Sous presse.*)

HARTMANN. **Philosophie de l'Inconscient**, traduit de l'allemand. 1 vol. (*Sous presse.*)

ÉDITIONS ÉTRANGÈRES

Éditions anglaises.

AUGUSTE LAUGEL. **The United-States during the war.** 1 beau vol. in-8 relié. 7 shill. 6 p.

ALBERT RÉVILLE. **History of the doctrine of the deity of Jesus-Christ.** 1 vol. 3 sh. 6 p.

H. TAINE. **Italy** (Naples et Rome). 1 beau vol. in-8 relié. 7 sh. 6 d.

H. TAINE. **The Philosophy of art.** 1 vol. in-18, rel. 3 shill.

PAUL JANET. **The Materialism of present day**, translated by prof. Gustave MASSON. 1 vol. in-18, rel. 3 shill.

Éditions allemandes.

JULES BARNI. **Napoléon Ier** und sein Geschichtschreiber Thiers 1 vol. in-18. 1 thal.

PAUL JANET. **Der Materialismus unserer Zeit**, übersetzt von Prof. Reichlin-Meldegg mit einem Vorwort von prof. von Fichte. 1 vol. in-18. 1 thal.

H. TAINE. **Philosophie der Kunst.** 1 vol. in-18. 1 thal.

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE CONTEMPORAINE

Volumes in-18, à 3 fr. 50 c. — Cartonnés, 4 fr.

Carlyle.

HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE, traduit de l'angl. 3 vol.

Victor Meunier.

SCIENCE ET DÉMOCRATIE. 2 vol.

Jules Barni.

HISTOIRE DES IDÉES MORALES ET POLITIQUES EN FRANCE AU XVIIIe SIECLE. 2 vol.

NAPOLÉON Ier ET SON HISTORIEN M. THIERS. 1 vol.

LES MORALISTES FRANÇAIS AU XVIIIe SIÈCLE. 1 vol.

Auguste Laugel.

LES ÉTATS-UNIS PENDANT LA GUERRE (1861-1865). Souvenirs personnels. 1 vol.

De Rochau.

HISTOIRE DE LA RESTAURATION, traduit de l'allemand. 1 vol.

Eug. Véron.

HISTOIRE DE LA PRUSSE depuis la mort de Frédéric II jusqu'à la bataille de Sadowa. 1 vol.

HISTOIRE DE L'ALLEMAGNE depuis la bataille de Sadowa jusqu'à nos jours, 1 vol.

Hillebrand.

LA PRUSSE CONTEMPORAINE ET SES INSTITUTIONS. 1 vol.

Eug. Despois.

LE VANDALISME RÉVOLUTIONNAIRE. Fondations litt., scientif. et artist. de la Convention. 1 vol.

Bagehot.

LA CONSTITUTION ANGLAISE, trad. de l'anglais. 1 vol.

LOMBARD STREET, le marché financier en Angl., tr. de l'angl. 1 v.

Thackeray.

LES QUATRE GEORGE, trad. de l'anglais par M. Lefoyer. 1 vol.

Émile Montégut.

LES PAYS-BAS. Impressions de voyage et d'art. 1 vol.

Émile Beaussire.

LA GUERRE ÉTRANGÈRE ET LA GUERRE CIVILE. 1 vol.

Édouard Sayous.

HISTOIRE DES HONGROIS et de leur littérature politique de 1790 à 1815. 1 vol.

Ed. Bourloton.

L'ALLEMAGNE CONTEMPORAINE. 1 v.

Boert.

LA GUERRE DE 1870-1871 d'après le colonel fédéral suisse Rustow. 1 vol.

Herbert Barry.

LA RUSSIE CONTEMPORAINE, traduit de l'anglais. 1 vol.

H. Dixon.

LA SUISSE CONTEMPORAINE, traduit de l'anglais. 1 vol.

Louis Teste.

L'ESPAGNE CONTEMPORAINE, journal d'un voyageur. 1 vol.

J. Clamageran.

LA FRANCE RÉPUBLICAINE. 1 vol.

E. Duvergier de Hauranne.

LA RÉPUBLIQUE CONSERVATRICE. 1 v.

H. Reynald.

HISTOIRE DE L'ESPAGNE, depuis la mort de Charles III jusqu'à nos jours. 1 vol.

FORMAT IN-8.

Sir G. Cornewall Lewis.

HISTOIRE GOUVERNEMENTALE DE L'ANGLETERRE DE 1770 JUSQU'A 1830, trad. de l'anglais. 1 vol. 7 fr.

De Sybel.

HISTOIRE DE L'EUROPE PENDANT LA RÉVOLUTION FRANÇAISE. 2 vol. in-8. 14 fr.

Taxile Delord.

HISTOIRE DU SECOND EMPIRE, 1848-1870.

1869. Tome Ier, 1 vol. in-8. 7 fr.
1870. Tome II, 1 vol. in-8. 7 fr.
1872. Tome III, 1 vol. in-8 7 fr.
1874. Tome IV, 1 vol. in-8. 7 fr.
1874. Tome V, 1 vol. in-8. 7 fr.

REVUE Politique et Littéraire (Revue des cours littéraires, 2e série.)	REVUE Scientifique (Revue des cours scientifiques 2e série.)

Directeurs : MM. Eug. YUNG et Ém. ALGLAVE

La septième année de la **Revue des Cours littéraires** et de la **Revue des Cours scientifiques**, terminée à la fin de juin 1871, clôt la première série de cette publication.

La deuxième série a commencé le 1er juillet 1871, et depuis cette époque chacune des années de la collection commence à cette date. Des modifications importantes ont été introduites dans ces deux publications.

REVUE POLITIQUE ET LITTÉRAIRE

La *Revue politique* continue à donner une place aussi large à la littérature, à l'histoire, à la philosophie, etc., mais elle a agrandi son cadre, afin de pouvoir aborder en même temps la politique et les questions sociales. En conséquence, elle a augmenté de moitié le nombre des colonnes de chaque numéro (48 colonnes au lieu de 32).

Chacun des numéros, paraissant le samedi, contient régulièrement :

Une *Semaine politique* et une *Causerie politique* où sont appréciés, à un point de vue plus général que ne peuvent le faire les journaux quotidiens, les faits qui se produisent dans la politique intérieure de la France, discussions de l'Assemblée, etc.

Une *Causerie littéraire* où sont annoncés, analysés et jugés les ouvrages récemment parus : livres, brochures, pièces de théâtre importantes, etc.

Tous les mois la *Revue politique* publie un *Bulletin géographique* qui expose les découvertes les plus récentes et apprécie les ouvrages géographiques nouveaux de la France et de l'étranger. Nous n'avons pas besoin d'insister sur l'importance extrême qu'a prise la géographie depuis que les Allemands en ont fait un instrument de conquête et de domination.

De temps en temps une *Revue diplomatique* explique au point de vue français les événements importants survenus dans les autres pays.

On accusait avec raison les Français de ne pas observer avec assez d'attention ce qui se passe à l'étranger. La *Revue* remédie à ce défaut. Elle analyse et traduit les livres, articles, discours ou conférences qui ont pour auteurs les hommes les plus éminents des divers pays.

Comme au temps où ce recueil s'appelait la *Revue des cours littéraires* (1864-1870), il continue à publier les principales leçons du Collége de France, de la Sorbonne et des Facultés des départements.

Les ouvrages importants sont analysés, avec citations et extraits, dès le lendemain de leur apparition. En outre, la *Revue politique* publie des articles spéciaux sur toute question que recommandent à l'attention des lecteurs, soit un intérêt public, soit des recherches nouvelles.

Parmi les collaborateurs, nous citerons :

Articles politiques. — MM. de Pressensé, Ernest Duvergier de Hauranne, H. Aron, Em. Beaussire, Anat. Dunoyer, Clamageran.

Diplomatie et pays étrangers. — MM. Albert Sorel, Reynald, Léo Quesnel, Louis Leger.

Philosophie. — MM. Janet, Caro, Ch. Lévêque, Véra, Léon Dumont, Fernand Papillon, Th. Ribot, Huxley.

Morale. — MM. Ad. Franck, Laboulaye, Jules Barni, Legouvé, Ath. Coquerel, Bluntschli.

Philologie et archéologie. — MM. Max Müller, Eugène Benoist, L. Havet, E. Ritter, Maspéro, George Smith.

Littérature ancienne. — MM. Egger, Havet, George Perrot, Gaston Boissier, Geffroy, Martha.

Littérature française. — MM. Ch. Nisard, Lenient, L. de Loménie, Édouard Fournier, Bersier, Gidel, Jules Claretie, Paul Albert.

Littérature étrangère. — MM. Mézières, Büchner.

Histoire. — MM. Alf. Maury, Littré, Alf. Rambaud, H. de Sybel.

Géographie, *Economie politique.* — MM. Levasseur, Himly, Gaidoz, Alglave.

Instruction publique. — Madame C. Coignet, M. Buisson.

Beaux-arts. — MM. Gebhart, C. Selden, Justi, Schnaase, Vischer.

Critique littéraire. — MM. Eugène Despois, Maxime Gaucher.

Ainsi la *Revue politique* embrasse tous les sujets. Elle consacre à chacun une place proportionnée à son importance. Elle est, pour ainsi dire, une image vivante, animée et fidèle de tout le mouvement contemporain.

REVUE SCIENTIFIQUE

Mettre la science à la portée de tous les gens éclairés sans l'abaisser ni la fausser, et, pour cela, exposer les grandes découvertes et les grandes théories scientifiques par leurs auteurs mêmes ;

Suivre le mouvement des idées philosophiques dans le monde savant de tous les pays :

Tel est le double but que la *Revue scientifique* poursuit depuis dix ans avec un succès qui l'a placée au premier rang des publications scientifiques d'Europe et d'Amérique.

Pour réaliser ce programme, elle devait s'adresser d'abord aux Facultés françaises et aux Universités étrangères qui comptent dans leur sein presque tous les hommes de science éminents. Mais, depuis deux années déjà, elle a élargi son cadre afin d'y faire entrer de nouvelles matières.

En laissant toujours la première place à l'enseignement supérieur proprement dit, la *Revue scientifique* ne se restreint plus désormais aux leçons et aux conférences. Elle poursuit tous les développements de la science sur le terrain économique, industriel, militaire et politique.

Elle publie les principales leçons faites au Collége de France, au Muséum d'histoire naturelle de Paris, à la Sorbonne, à l'Institution royale de Londres, dans les Facultés de France, les universités d'Allemagne, d'Angleterre, d'Italie, de Suisse, d'Amérique, et les institutions libres de tous les pays.

Elle analyse les travaux des Sociétés savantes d'Europe et d'Amérique, des Académies des sciences de Paris, Vienne, Berlin, Munich, etc., des Sociétés royales de Londres et d'Édimbourg, des Sociétés d'anthropologie, de géographie de chimie, de botanique, de géologie, d'astronomie, de médecine, etc.

Elle expose les travaux des grands congrès scientifiques, les Associations *française, britannique* et *américaine*, le congrès des naturalistes allemands, la Société helvétique des sciences naturelles, les congrès internationaux d'anthropologie préhistorique, etc.

Enfin, elle publie des articles sur les grandes questions de philosophie naturelle, les rapports de la science avec la politique, l'industrie et l'économie sociale, l'organisation scientifique des divers pays, les sciences économiques et militaires, etc.

Parmi les collaborateurs nous citerons :

Astronomie, météorologie. — MM. Leverrier, Faye, Balfour-Stewart, Janssen, Normann Lockyer, Vogel, Wolf, Miller, Laussedat, Thomson, Rayet, Secchi, Briot, Herschell, etc.

Physique. — MM. Helmholtz, Tyndall, Jamin, Desains, Carpenter, Gladstone, Grad, Boutan, Becquerel, Cazin, Fernet, Onimus, Bertin.

Chimie. — MM. Wurtz, Berthelot, H. Sainte-Claire Deville, Bouchardat, Grimaux, Jungfleisch, Mascart, Odling, Dumas, Troost, Peligot, Cahours, Graham, Friedel, Pasteur.

Géologie. — MM. Hébert, Bleicher, Fouqué, Gaudry, Ramsay, Sterry-Hunt, Contejean, Zittel, Wallace, Lory, Lyell, Daubrée.

Zoologie. — MM. Agassiz, Darwin, Haeckel, Milne Edwards, Perrier, P. Bert, Van Beneden, Lacaze-Duthiers, Pasteur, Pouchet, Joly, De Quatrefages, Faivre, A. Moreau, E. Blanchard, Marey.

Anthropologie. — MM. Broca, De Quatrefages, Darwin, De Mortillet, Virchow, Lubbock, K. Vogt.

Botanique. — MM. Baillon, Brongniart, Cornu, Faivre, Spring, Chatin, Van Tieghem, Duchartre.

Physiologie, anatomie. — MM. Claude Bernard, Chauveau, Fraser, Gréhant, Lereboullet, Moleschott, Onimus, Ritter, Rosenthal, Wundt, Pouchet, Ch. Robin, Vulpian, Virchow, P. Bert, du Bois-Reymond, Helmholtz, Frankland, Brücke.

Médecine. — MM. Chauffard, Chauveau, Cornil, Gubler, Le Fort, Verneuil, Broca, Liebrich, Lorain, Axenfeld, Lasègue, G. Sée, Bouley, Giraud-Teulon, Bouchardat.

Sciences militaires. — MM. Laussedat, Le Fort, Abel, Jervois, Morin, Noble, Reed, Usquin.

Philosophie scientifique. — MM. Alglave, Bagehot, Carpenter, Léon Dumont, Hartmann, Herbert Spencer, Laycock, Lubbock, Tyndall, Gavarret, Ludwig.

Prix d'abonnement :

Une seule revue séparément	Six mois.	Un an.	Les deux revues ensemble	Six mois.	Un an.
Paris	12f	20f	Paris	20f	36f
Départements.	15	25	Départements.	25	42
Étranger....	18	30	Etranger....	30	50

L'abonnement part du 1er juillet, du 1er octobre, du 1er janvier et du 1er avril de chaque année.

Chaque volume de la première série se vend : broché..... . 15 fr.
relié..... 20 fr.
Chaque année de la 2e série, formant 2 vol., se vend : broché.. 20 fr.
relié.... 25 fr.

Prix de la collection de la première série :

Prix de la collection complète de la *Revue des cours littéraires* (1864-1870), 7 vol. in-4..... 105 fr.

Prix de la collection complète des deux *Revues* prises en même temps, 14 vol. in-4..... 182 fr.

Prix de la collection complète des deux séries :

Revue des cours littéraires et *Revue politique et littéraire* (décembre 1863 — juillet 1874), 13 vol. in-4..... 165 fr.

— Avec la *Revue des cours scientifiques* et la *Revue scientifique*, 22 vol. in-4 ..... 290 fr.

BIBLIOTHÈQUE SCIENTIFIQUE
INTERNATIONALE

Le premier besoin de la science contemporaine, — on pourrait même dire d'une manière plus générale des sociétés modernes, — c'est l'échange rapide des idées entre les savants, les penseurs, les classes éclairées de tous les pays. Mais ce besoin n'obtient encore aujourd'hui qu'une satisfaction fort imparfaite. Chaque peuple a sa langue particulière, ses livres, ses revues, ses manières spéciales de raisonner et d'écrire, ses sujets de prédilection. Il lit fort peu ce qui se publie au delà de ses frontières, et la grande masse des classes éclairées, surtout en France, manque de la première condition nécessaire pour cela, la connaissance des langues étrangères. On traduit bien un certain nombre de livres anglais ou allemands ; mais il faut presque toujours que l'auteur ait à l'étranger des amis soucieux de répandre ses travaux, ou que l'ouvrage présente un caractère pratique qui en fait une bonne entreprise de librairie. Les plus remarquables sont loin d'être toujours dans ce cas, et il en résulte que les idées neuves restent longtemps confinées, au grand détriment des progrès de l'esprit humain, dans le pays qui les a vues naître. Le libre échange industriel règne aujourd'hui presque partout ; le libre échange intellectuel n'a pas encore la même fortune, et cependant il ne peut rencontrer aucun adversaire ni inquiéter aucun préjugé.

Ces considérations avaient frappé depuis longtemps un certain nombre de savants anglais. Au congrès de l'Association britannique à Édimbourg, ils tracèrent le plan d'une *Bibliothèque scientifique internationale*, paraissant à la fois en anglais, en français et en allemand, publiée en Angleterre, en France, aux États-Unis, en Allemagne, et réunissant des ouvrages écrits par les savants les plus distingués de tous les pays. En venant en France pour chercher à réaliser cette idée, ils devaient naturellement s'adresser à la *Revue scientifique*, qui marchait dans la même voie, et qui projetait au même moment, après les désastres de la guerre, une entreprise semblable destinée à étendre en quelque sorte son cadre et à faire connaître plus rapidement en France les livres et les idées des peuples voisins.

La *Bibliothèque scientifique internationale* n'est donc pas une entreprise de librairie ordinaire. C'est une œuvre dirigée par les auteurs mêmes, en vue des intérêts de la science, pour la populariser sous toutes ses formes, et faire connaître immédiatement dans le monde entier les idées originales, les directions nouvelles, les découvertes importantes qui se font jour dans tous les pays. Chaque savant exposera les idées qu'il a introduites dans la science et condensera pour ainsi dire ses doctrines les plus originales.

On pourra ainsi, sans quitter la France, assister et participer au mouvement des esprits en Angleterre, en Allemagne, en Amérique, en Italie, tout aussi bien que les savants mêmes de chacun de ces pays.

La *Bibliothèque scientifique internationale* ne comprendra point seulement des ouvrages consacrés aux sciences physiques et naturelles; elle abordera aussi les sciences morales comme la philosophie, l'histoire, la politique et l'économie sociale, la haute législation, etc.; mais les livres traitant des sujets de ce genre se rattacheront encore aux sciences naturelles, en leur empruntant les méthodes d'observation et d'expérience qui les ont rendues si fécondes depuis deux siècles.

Cette collection paraît à la fois en français, en anglais, en allemand et en Russe : à Paris, chez Germer Baillière ; à Londres, chez Henry S. King et Cie; à New-York, chez Appleton; à Leipzig, chez Brockaus; et à Saint-Pétersbourg, chez Koropchevski et Goldsmith.

EN VENTE : *Volumes cartonnés avec luxe.*

J. TYNDALL. **Les glaciers et les transformations de l'eau**, avec figures. 1 vol. in-8. 6 fr.

MAREY. **La machine animale**, locomotion terrestre et aérienne, avec de nombreuses figures. 1 vol. in-8. 6 fr.

BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de la sélection naturelle et de l'hérédité. 1 vol. in-8. 6 fr.

BAIN. **L'esprit et le corps.** 1 vol. in-8. 6 fr.

PETTIGREW. **La locomotion chez les animaux**, marche, natation, vol. 1 vol. in-8 avec figures. 6 fr.

HERBERT SPENCER. **La science sociale.** 1 vol. 6 fr.

Liste des principaux ouvrages qui sont en préparation :

AUTEURS FRANÇAIS

Claude Bernard. Phénomènes physiques et Phénomènes métaphysiques de la vie.
Henri Sainte-Claire Deville. Introduction à la chimie générale.
Émile Alglave. Physiologie générale des gouvernements.
A. de Quatrefages. Les races nègres.
A. Wurtz. Atomes et atomicité.
Berthelot. La synthèse chimique.
H. de Lacaze-Duthiers. La zoologie depuis Cuvier.
Friedel. Les fonctions en chimie organique.
Taine. Les émotions et la volonté.
Quetelet. La moyenne de l'humanité.
Van Beneden. Les commensaux et les parasites dans le règne animal.
Alfred Grandidier. Madagascar.
Debray. Les métaux précieux.

AUTEURS ANGLAIS

Huxley. Mouvement et conscience.
W. B. Carpenter. La physiologie de l'esprit.
Ramsay. Structure de la terre.
Sir J. Lubbock. Premiers âges de l'humanité.
Balfour Stewart. La conservation de la force.
Charlton Bastian. Le cerveau comme organe de la pensée.
Norman Lockyer. L'analyse spectrale.
W. Odling. La chimie nouvelle.
Lawder Lindsay. L'intelligence chez les animaux inférieurs.
Stanley Jevons. Les lois de la statistique.
Michael Foster. Protoplasma et physiologie cellulaire.
Mandsley. La responsabilité dans les maladies.
Ed. Smith. Aliments et alimentation.
K. Clifford. Les fondements des sciences exactes.

AUTEURS ALLEMANDS

Virchow. Physiologie pathologique.
Rosenthal. Physiologie générale des muscles et des nerfs.
Bernstein. Physiologie des sens.
Hermann. Physiologie de la respiration.
O. Liebreich. Fondements de la toxicologie.
Steinthal. Fondements de la linguistique.
Vogel. Chimie de la lumière.

AUTEURS AMÉRICAINS

J. Dana. L'échelle et les progrès de la vie.
S. W. Johnson. La nutrition des plantes.
Austin Flint. Les fonctions du système nerveux.
W. D. Whitney. La linguistique moderne.

OUVRAGES
De M. le professeur VÉRA

Professeur à l'université de Naples.

INTRODUCTION
A LA
PHILOSOPHIE DE HEGEL

1 vol. in-8, 1864, 2e édition.... 6 fr. 50

LOGIQUE DE HEGEL

Traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un commentaire perpétuel.

2 volumes in-8, 1874, 2e édition. 14 fr.

PHILOSOPHIE DE LA NATURE
DE HEGEL

Traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un commentaire perpétuel.

3 volumes in-8. 1864-1866..... 25 fr.
Prix du tome II... 8 fr. 50.— Prix du tome III... 8 fr. 50

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
DE HEGEL

Traduite pour la première fois, et accompagnée d'une Introduction et d'un commentaire perpétuel.

1867. Tome 1er, 1 vol. in-8. 9 fr.
1870. Tome 2e, 1 vol. in-8. 9 fr.

L'Hégélianisme et la philosophie. 1 vol. in-18. 1861. 3 fr. 50

Mélanges philosophiques. 1 vol. in-8. 1862. 5 fr.

Essais de philosophie hégélienne (de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*). 1 vol. 2 fr. 50

Platonis, Aristotelis et Hegelii de medio termino doctrina. 1 vol. in-8. 1845. 1 fr. 50

Strauss. L'ancienne et la nouvelle foi. 1873, in-8. 6 fr.

RECENTES PUBLICATIONS

HISTORIQUES ET PHILOSOPHIQUES

Qui ne se trouvent pas dans les deux Bibliothèques.

ACOLLAS (Émile). **L'enfant né hors mariage.** 3e édition. 1872, 1 vol. in-18 de x-165 pages. 3 fr.

ACOLLAS (Émile). **Manuel de droit civil,** contenant l'exégèse du code Napoléon et un exposé complet des systèmes juridiques.
Tome premier (premier examen), 1 vol. in-8. 10 fr.
Tome deuxième (deuxième examen), 1 vol. in-8. 10 fr.
Tome troisième (troisième examen), première partie. 1 vol. in-8. 5 fr.

ACOLLAS (Émile). **Trois leçons sur le mariage.** In-8. 1 fr. 50

ACOLLAS (Émile). **L'idée du droit.** In-8. 1 fr. 50

ACOLLAS (Émile). **Nécessité de refondre l'ensemble de nos codes,** et notamment le code Napoléon, au point de vue de l'idée démocratique. 1866, 1 vol. in-8. 3 fr.

Administration départementale et communale. Lois — Décrets — Jurisprudence, conseil d'État, cour de Cassation, décisions et circulaires ministérielles, in-4. 8 fr.

ALAUX. **La religion progressive.** 1869, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

ALGLAVE (Émile). **Action du ministère public** et théorie des droits d'ordre public en matière civile. 1872, 2 beaux vol. gr. in-8. 16 fr.

ALGLAVE (Émile). **Organisation des juridictions civiles chez les Romains** jusqu'à l'introduction des *judicia extraordinaria.* 1 vol. in-8. 2 fr. 50

ARISTOTE. **Rhétorique** traduite en français et accompagnée de notes par J. Barthélemy Saint-Hilaire. 1870, 2 vol. in-8. 16 fr.

ARISTOTE. **Psycologie** (opuscules) traduite en français et accompagnée de notes par J. Barthélemy Saint-Hilaire. 1 vol. in-8. 10 fr.

AUDIFFRET-PASQUIER. **Discours devant les commissions de la réorganisation de l'armée et des marchés.** in-4. 2 fr. 50

L'art et la vie. 1867. 2 vol. in-8. 7 fr.

L'art et la vie de Stendhal. 1869, 1 fort vol. in-8. 6 fr.

BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations** dans leurs rapports avec les principes de l'hérédité et de la sélection naturelle. 1873, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque scientifique internationale,* cartonné à l'anglaise. 6 fr.

BARNI (Jules). **Napoléon Ier,** édition populaire. 1 vol. in-18. 1 fr.

BARNI (Jules). **Manuel républicain.** 1872, 1 vol. in-18. 1 fr. 50

BARNI (Jules). **Les martyrs de la libre pensée,** cours professé à Genève. 1862, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BARNI (Jules). Voy. KANT.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. **La rhétorique d'Aristote.** 2 vol. gr. in-8. 16 fr.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. **La psychologie d'Aristote.** 1 vol. gr. in-8. 10 fr.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. **De la logique d'Aristote.** 2 vol. in-8. 10 fr.

BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE. **L'École d'Alexandrie.** 1 vol. in-8. 6 fr.

BARTHEZ. **Nouveaux éléments de la science de l'homme,** par P. J. Barthez, médecin de S. M. Napoléon Ier. 3e édition, augmentée du Discours sur le génie d'Hippocrate, de Mémoires sur les fluxions et les coliques iliaques, sur la thérapeutique des maladies, sur l'évanouissement, l'extispide, la fascination, le faune, la femme, la force des animaux; collationnée et revue par M. E. Barthez, médecin de S. A. le Prince impérial et de l'hôpital Sainte-Eugénie, etc. 1858, 2 vol. in-8 de 1010 p. 6 fr.

BAUTAIN. **La philosophie morale.** 2 vol. in-8. 12 fr.

BLANCHARD. **Les métamorphoses, les mœurs et les instincts des insectes,** par M. Émile BLANCHARD, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle. 1868, 1 magnifique volume in-8 jésus, avec 160 figures intercalées dans le texte et 40 grandes planches hors texte. Prix, broché. 30 fr.
Relié en demi-maroquin. 35 fr.

BLANQUI. **L'éternité par les astres,** hypothèse astronomique. 1872, in-8. 2 fr.

BORDAS-DEMOULIN. **Mélanges philosophiques et religieux.** 1 vol. in-8. 7 fr. 50

BORELY (J.). **Nouveau système électoral, représentation proportionnelle de la majorité et des minorités.** 1870, 1 vol. in-18 de XVIII-194 pages. 2 fr. 50

BORELY. **De la justice et des juges,** projet de réforme judiciaire. 1871, 2 vol. in-8. 12 fr.

BOUCHARDAT. **Le travail,** son influence sur la santé (conférences faites aux ouvriers). 1863, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

BOUCHARDAT et H. JUNOD. **L'eau-de-vie et ses dangers,** conférences populaires. 1 vol. in-8. 1 fr.

BERSOT. **La philosophie de Voltaire.** 1 vol in-12. 2 fr. 50

ÉD. BOURLOTON et E. ROBERT. **La Commune** et ses idées à travers l'histoire. 1872, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BOUCHUT. **Histoire de la médecine et des doctrines médicales.** 1873, 2 forts vol. in-8. 16 fr.

BOUCHUT et DESPRÉS. **Dictionnaire de médecine et de thérapeutique médicale et chirurgicale,** comprenant le résumé de la médecine et de la chirurgie, les indications thérapeutiques de chaque maladie, la médecine opératoire, les accouchements, l'oculistique, l'odontechnie, l'électrisation, la matière médicale, les eaux minérales, et *un formulaire spécial pour chaque maladie.* 1873. 2e édit. très-augmentée. 1 magnifique vol. in-4, avec 750 fig. dans le texte. 25 fr.

BOUILLET (Adolphe). **L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes de 1871.** 1 vol. in-12. 3 fr. 50

BOUILLET (Adolphe). **L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes.** Types nouveaux et inédits. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

BRIERRE DE BOISMONT. **Des maladies mentales**, 1867, brochure in-8 extraite de la *Pathologie médicale* du professeur Requin. 2 fr.

BRIERRE DE BOISMONT. **Des hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions**, des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme. 1862, 3e édition très-augmentée. 7 fr.

BRIERRE DE BOISMONT. **Du suicide et de la folie suicide.** 1865, 2e édition, 1 vol. in-8. 7 fr.

CHASLES (Philarète). **Questions du temps et problèmes d'autrefois.** Pensées sur l'histoire, la vie sociale, la littérature. 1 vol. in-18, édition de luxe. 3 fr.

CHASSERIAU. **Du principe autoritaire et du principe rationnel.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

CLAVEL. **La morale positive.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr.

Conférences historiques de la Faculté de médecine faites pendant l'année 1865. (*Les Chirurgiens érudits*, par M. Verneuil. — *Gui de Chauliac*, par M. Follin. — *Celse*, par M. Broca. — *Wurtzius*, par M. Trélat. — *Rioland*, par M. Le Fort. — *Levret*, par M. Tarnier. — *Harvey*, par M. Béclard. — *Stahl*, par M. Lasègue. — *Jenner*, par M. Lorain. — *Jean de Vier et les sorciers*, par M. Axenfeld. — *Laennec*, par M. Chauffard. — *Sylvius*, par M. Gubler. — *Stoll*, par M. Parrot.) 1 vol. in-8. 6 fr.

COQUEREL (Charles). **Lettres d'un marin à sa famille.** 1870, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

COQUEREL (Athanase). Voyez *Bibliothèque de philosophie contemporaine.*

COQUEREL fils (Athanase). **Libres études** (religion, critique, histoire, beaux-arts). 1867, 1 vol. in-8. 5 fr.

COQUEREL fils (Athanase). **Pourquoi la France n'est-elle pas protestante?** Discours prononcé à Neuilly le 1er novembre 1866. 2e édition, in-8. 1 fr.

COQUEREL fils (Athanase). **La charité sans peur**, sermon en faveur des victimes des inondations, prêché à Paris le 18 novembre 1866. In-8. 75 c.

COQUEREL fils (Athanase). **Évangile et liberté**, discours d'ouverture des prédications protestantes libérales, prononcé le 8 avril 1868. In-8. 50 c.

COQUEREL fils (Athanase). **De l'éducation des filles**, réponse à Mgr l'évêque d'Orléans, discours prononcé le 3 mai 1868. In-8. 1 fr.

CORLIEU. **La mort des rois de France** depuis François Ier jusqu'à la Révolution française, 1 vol. in-18 en caractères elzéviriens, 1874. 3 fr. 50

Conférences de la Porte-Saint-Martin pendant le siége de Paris. Discours de MM. *Desmarets* et *de Pressensé.* — Discours de M. *Coquerel,* sur les moyens de faire durer la République. — Discours de M. *Le Berquier*, sur la Commune. — Discours de M. *E. Bersier*, sur la Commune. — Discours de M. *H. Cernuschi*, sur la Légion d'honneur. In-8. 1 fr. 25

CORNIL. **Leçons élémentaires d'hygiène**, rédigées pour l'enseignement des lycées d'après le programme de l'Académie de médecine. 1873, 1 vol. in-18 avec figures intercalées dans le texte. 2 fr. 50

Sir G. CORNEWALL LEWIS. **Histoire gouvernementale de l'Angleterre de 1770 jusqu'à 1830,** trad. de l'anglais et précédée de la vie de l'auteur, par M. Mervoyer. 1867, 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque d'histoire contemporaine.* 7 fr.

Sir G. CORNEWALL LEWIS. **Quelle est la meilleure forme de gouvernement?** Ouvrage traduit de l'anglais; précédé d'une Étude sur la vie et les travaux de l'auteur, par M. Mervoyer, docteur ès lettres. 1867, 1 vol. in-8. 3 fr. 50

DAMIRON. **Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIIIe siècle.** 3 vol. in-8. 12 fr.

DELAVILLE. **Cours pratique d'arboriculture fruitière** pour la région du nord de la France, avec 269 fig. In-8. 6 fr.

DELEUZE. **Instruction pratique sur le magnétisme animal,** précédée d'une Notice sur la vie de l'auteur. 1853. 1 vol. in-12. 3 fr. 50

DELORD (Taxile). **Histoire du second empire. 1848-1870.**
1869. Tome Ier, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1870. Tome II, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1873. Tome III, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1874. Tome IV, 1 fort vol. in-8. 7 fr.
1874. Tome V, 1 fort vol. in-8. 7 fr.

DENFERT (colonel). **Des droits politiques des militaires.** 1874, in-8. 75 c.

DOLLFUS (Charles). **De la nature humaine.** 1868, 1 vol. in-8. 5 fr.

DOLLFUS (Charles). **Lettres philosophiques.** 3e édition. 1869, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DOLLFUS (Charles). **Considérations sur l'histoire.** Le monde antique. 1872, 1 vol. in-8. 7 fr. 50

DUGALD-STEVART. **Éléments de la philosophie de l'esprit humain,** traduit de l'anglais par Louis Peisse, 3 vol. in-12. 9 fr.

DU POTET. **Manuel de l'étudiant magnétiseur.** Nouvelle édition. 1868, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DU POTET. **Traité complet de magnétisme**, cours en douze leçons. 1856, 3e édition, 1 vol. de 634 pages. 7 fr.

Éléments de science sociale. Religion physique, sexuelle et naturelle, ouvrage traduit sur la 7e édition anglaise. 1 fort vol. in-18, cartonné. 4 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Dogme et rituel de la haute magie**. 1861, 2e édit., 2 vol. in-8, avec 24 fig. 18 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Histoire de la magie**, avec une exposition claire et précise de ses procédés, de ses rites et de ses mystères. 1860, 1 vol. in-8, avec 90 fig. 12 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **La science des esprits**, révélation du dogme secret des Kabbalistes, esprit occulte de l'Évangile, appréciation des doctrines et des phénomènes spirites. 1865, 1 v. in-8. 7 fr.

L'Europe orientale. Son état présent, sa réorganisation, avec deux tableaux ethnographiques, 1873. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

FAU. **Anatomie des formes du corps humain**, à l'usage des peintres et des sculpteurs. 1866, 1 vol. in-8 et atlas de 25 planches. 2e édition. Prix, fig. noires. 20 fr.

Prix, figures coloriées. 35 fr.

FERRON (de). **Théorie du progrès** (Histoire de l'idée du progrès. — Vico. — Herder. — Turgot. — Condorcet. — Saint-Simon. — Réfutation du césarisme). 1867, 2 vol. in-18. 7 fr.

FERRON (de). **La question des deux Chambres**. 1872, in-8 de 45 pages. 1 fr.

EM. FERRIÈRE. **Le darwinisme**. 1872, 1 vol. in-18. 4 fr. 50

FICHTE. **Méthode pour arriver à la vie bienheureuse**, traduit par Francisque Bouiller. 1 vol. in-8. 8 fr.

FICHTE. **Destination du savant et de l'homme de lettres**, traduit par M. Nicolas. 1 vol. in-8. 3 fr.

FICHTE. **Doctrines de la science**. Principes fondamentaux de la science de la connaissance, trad. par Grimblot. 1 vol. in-8. 9 fr.

FOUCHER DE CAREIL. **Leibniz, Descartes, Spinoza**. In-8. 4 fr.

FOUCHER DE CAREIL. **Lettres et opuscules de Leibniz**. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

FOUILLÉE (Alfred). **La philosophie de Socrate**. 2 vol. in-8. 16 fr.

FOUILLÉE (Alfred). **La philosophie de Platon**. 2 vol. in-8. 16 fr.

FOUILLÉE (Alfred). **La liberté et le déterminisme**. 1 fort vol. in-8. 7 fr. 50

FOUILLÉE (Alfred). **Platonis hippias minor sive Socratica,** 1 vol. in-8. 2 fr.

FRIBOURG. **Du paupérisme parisien,** de ses progrès depuis vingt-cinq ans. 1 fr. 25

GALUPPI. **Lettres philosophiques** sur les vicissitudes de la philosophie relativement à l'origine et aux principes des connaissances humaines, depuis Descartes jusqu'à Kant. 1 vol. in-8. 4 fr.

HAMILTON (William). **Fragments de Philosophie,** traduits de l'anglais par Louis Peisse. 7 fr. 50

HERZEN (Alexandre). **Œuvres complètes.** Tome Ier. *Récits et nouvelles.* 1874, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

HUMBOLDT (G. de). **Essai sur les limites de l'action de l'État,** traduit de l'allemand, et précédé d'une Étude sur la vie et les travaux de l'auteur, par M. Chrétien, docteur en droit. 1867, in-18. 3 fr. 50

ISSAURAT. **Moments perdus de Pierre-Jean,** observations, pensées, rêveries antipolitiques, antimorales, antiphilosophiques, antimétaphysiques, anti tout ce qu'on voudra. 1868, 1 v. in-18. 3 fr.

ISSAURAT. **Les alarmes d'un père de famille,** suscitées, expliquées, justifiées et confirmées par lesdits faits et gestes de Mgr. Dupanloup et autres. 1868, in-8. 1 fr.

JANET (Paul). **Histoire de la science politique** dans ses rapports avec la morale. 2 vol. in-8. 20 fr.

JANET (Paul). **Études sur la dialectique** dans Platon et dans Hegel. 1 vol. in-8. 6 fr.

JANET (Paul). **Œuvres philosophiques de Leibniz.** 2 vol. in-8. 16 fr.

JANET (Paul). **Essai sur le médiateur plastique de Cudworth.** 1 vol. in-8. 6 fr.

JAVARY. **De la certitude.** 1 vol. in-8. 6 fr.

JAVARY. **De l'idée du progrès.** 1 vol. in-8. 4 fr.

KANT. **Critique de la raison pure,** précédé d'une préface par M. Jules Barni. 1870, 2 vol. in-8. 16 fr.

KANT. **Critique de la raison pure,** traduit par M. Tissot. 2 vol. in-8. 16 fr.

KANT. **Éléments métaphysiques de la doctrine du droit,** suivis d'un Essai philosophique sur la paix perpétuelle, traduits de l'allemand par M. Jules Barni. 1854, 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **Principes métaphysiques du droit** suivi du *projet de paix perpétuelle,* traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **Eléments métaphysiques de la doctrine de la vertu**, suivi d'un Traité de pédagogie, etc. ; traduit de l'allemand par M. Jules BARNI, avec une introduction analytique. 1855, 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **Principes métaphysiques de la morale**, augmenté des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. 8 fr.

KANT. **La logique**, traduction de M. Tissot. 1 vol. in-4. 4 fr.

KANT. **Mélanges de logique**, traduction par M. Tissot, 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Prolégomènes à toute métaphysique future** qui se présentera comme science, traduction de M. Tissot, 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Anthropologie**, suivi de divers fragments relatifs aux rapports du physique et du moral de l'homme et du commerce des esprits d'un monde à l'autre, traduction par M. Tissot. 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Examen de la critique de la raison pratique**, traduit par J. Barni. 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Éclaircissements sur la critique de la raison pure**, traduit par J. Tissot. 1 vol. in-8. 6 fr.

KANT. **Critique du jugement**, suivie des *observations sur les sentiments du beau et du sublime*, traduit par J. Barni. 2 vol. in-8. 12 fr.

KANT. **Critique de la raison pratique**, précédée des *fondements de la métaphysique des mœurs*, traduit par J. Barni. 1 vol. in-8. 6 fr.

LABORDE. **Les hommes et les actes de l'insurrection de Paris** devant la psychologie morbide. Lettres à M. le docteur Moreau (de Tours). 1 vol. in-18. 3 fr. 50

LACHELIER. **Le fondement de l'induction.** 3 fr. 50

LACHELIER. **De natura syllogismi** apud facultatem litterarum Parisiensem, hæc disputabat. 1 fr. 50

LACOMBE. **Mes droits**. 1869, 1 vol. in-12. 2 fr. 50

LANGLOIS. **L'homme et la Révolution**. Huit études dédiées à P. J. Proudhon. 1867, 2 vol. in-18. 7 fr.

LE BERQUIER. **Le barreau moderne**. 1871, 2e édition, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

LE FORT. **La chirurgie militaire** et les Sociétés de secours en France et à l'étranger. 1873, 1 vol. gr. in-8, avec fig. 10 fr.

LEERANC. **De l'esprit moderne** au point de vue religieux. 1 vol. 5 fr.

LEIBNIZ. **Œuvres philosophiques**, avec une Introduction et des notes par M. Paul Janet, 2 vol. in-8. 16 fr.

LITTRÉ. **Auguste Comte et Stuart Mill**, suivi de *Stuart Mill et la philosophie positive*, par M. G. Wyrouboff. 1867, in-8 de 86 pages. 2 fr.

LITTRÉ. **Application de la philosophie primitive** au gouvernement des Sociétés. In-8. 3 fr. 50

LORAIN (P.). **Jenner et la vaccine.** Conférence historique. 1870, broch. in-8 de 48 pages. 1 fr. 50

LORAIN (P.). **L'assistance publique.** 1871, in-4 de 56 p. 1 fr.

LUBBOCK **L'homme avant l'histoire**, étudié d'après les monuments et les costumes retrouvés dans les différents pays de l'Europe, suivi d'une Description comparée des mœurs des sauvages modernes, traduit de l'anglais par M. Ed. BARBIER, avec 156 figures intercalées dans le texte. 1867, 1 beau vol. in-8, prix broché. 15 fr.

Relié en demi-maroquin avec nerfs. 18 fr.

LUBBOCK. **Les origines de la civilisation.** État primitif de l'homme et mœurs des sauvages modernes. 1873. 1 vol. grand in-8 avec figures et planches hors texte. Traduit de l'anglais par M. Ed. BARBIER. 15 fr.

Relié en demi-maroquin avec nerfs. 18 fr.

MARAIS (Aug.). **Garibaldi et l'armée des Vosges.** 1872, 1 vol. in-18. 1 fr. 50

MAURY (Alfred). **Histoire des religions de la Grèce antique.** 3 vol. in-8. 24 fr.

MAURY (Alfred). **Les forêts de la Gaule** et de l'ancienne France. 1 vol. in-8. 6 fr.

MAX MULLER. **Amour allemand.** Traduit de l'allemand. 1 vol. in-18 imprimé en caractères elzéviriens. 3 fr. 50

MAZZINI. **Lettres à Daniel Stern** (1864-1872), avec une lettre autographiée. 1 v. in-18 imprimé en caractères elzéviriens. 3 fr. 50

MENIÈRE. **Cicéron médecin**, étude médico-littéraire. 1862, 1 vol. in-18. 1 fr. 50

MENIÈRE. **Les consultations de madame de Sévigné**, étude médico-littéraire. 1864, 1 vol. in-8. 3 fr.

MERVOYER. **Étude sur l'association des idées.** 1864, 1 vol. in-8. 6 fr.

MEUNIER (Victor). **La science et les savants.**

1re année, 1864. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

2e année, 1865. 1er semestre, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

2e année, 1865. 2e semestre, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

3e année, 1866. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

4e année, 1867. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

MICHELET (J.). **Le Directoire et les origines des Bonaparte.** 1872, 1 vol. in-8. 6 fr.

MILSAND. **Les études classiques** et l'enseignement public. 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

MILSAND. **Le code et la liberté.** Liberté du mariage, liberté des testaments. 1865, in-8. 2 fr.

MIRON. **De la séparation du temporel et du spirituel.** 1866, in-8. 3 fr. 50

MORER. **Projet d'organisation de colléges cantonaux,** in-8 de 64 pages. 1 fr. 50

MORIN. **Du magnétisme et des sciences occultes.** 1860, 1 vol. in-8. 6 fr.

MUNARET. **Le médecin des villes et des campagnes.** 4e édition, 1862, 1 vol. grand in-18. 4 fr. 50

NAQUET (A.). **La république radicale.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

NOURRISSON. **Essai sur la philosophie de Bossuet.** 1 vol. in-8. 4 fr.

OGER. **Les Bonaparte** et les frontières de la France. In-18. 50 c.

OGER. **La République.** 1871, brochure in-8. 50 c.

OLLÉ-LAPRUNE. **La philosophie de Malebranche.** 2 vol. in-8. 16 fr.

PARIS (comte de). **Les associations ouvrières en Angleterre** (trades-unions). 1869, 1 vol. gr. in-8. 2 fr. 50

Édition sur papier de Chine : broché. 12 fr.

— reliure de luxe. 20 fr.

PUISSANT (Adolphe). **Erreurs et préjugés populaires.** 1873, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

RIBOT (Paul). **Matérialisme et spiritualisme.** 1873, in-8. 6 fr.

RIBOT (Th.) **La psychologie anglaise contemporaine** (James Mill, Stuart Mill, Herbert Spencer, A. Bain, G. Lewes, S. Bailey, J.-D. Morell, J. Murphy). 1870, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

RIBOT (Th.). **De l'hérédité.** 1873, 1 vol. in-8. 10 fr.

RITTER (Henri). **Histoire de la philosophie moderne,** traduction française précédée d'une introduction par P. Challemel-Lacour. 3 vol. in-8. 20 fr

RITTER (Henri). **Histoire de la philosophie chrétienne,** trad. par M. J. Trullard. 2 forts vol. 15 fr.

RITTER (Henri). **Histoire de la philosophie ancienne,** trad par Tissot. 4 vol. 30 fr.

SAINT-MARC GIRARDIN. **La chute du second Empire.** In-4. 4 fr. 50

SALETTA. **Principe de logique positive,** ou traité de scepticisme positif. Première partie (de la connaissance en général). 1 vol. gr. in-8. 3 fr. 50

SCHELLING. **Écrits philosophiques** et morceaux propres à donner une idée de son système, trad. par Ch. Bénard. In-8. 9 fr.

SCHELLING. **Bruno** ou du principe divin, trad. par Husson. 1 vol. in-8. 3 fr. 50

SIÈREBOIS. **Autopsie de l'âme.** Identité du matérialisme et du vrai spiritualisme. 2e édit. 1873, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SIÈREBOIS. **La morale** fouillée dans ses fondements. Essai d'anthropodicée. 1867, 1 vol. in-8. 6 fr.

SOREL (ALBERT). **Le traité de Paris du 20 novembre 1815.** Leçons professées à l'École libre des sciences politiques par M. Albert SOREL, professeur d'histoire diplomatique. 1873, 1 vol. in-8. 4 fr. 50

THÉVENIN. **Hygiène publique,** analyse du rapport général des travaux du conseil de salubrité de la Seine, de 1849 à 1858. 1863, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

THULIÉ. **La folie et la loi.** 1867, 2e édit., 1 vol. in-8. 3 fr. 50

THULIÉ. **La manie raisonnante du docteur Campagne.** 1870, broch. in-8 de 132 pages. 2 fr.

TIBERGHIEN. **Les commandements de l'humanité.** 1872, 1 vol. in-18. 3 fr.

TIBERGHIEN. **Enseignement et philosophie.** 1873, 1 vol. in-18. 4 fr.

TISSOT. Voyez KANT.

TISSOT. **Anthropologie spéculative générale.** 2 vol. in-8. 12 fr.

VACHEROT. **Histoire de l'école d'Alexandrie.** 3 vol. in-8. 24 fr.

VALETTE. **Cours de Code civil** professé à la Faculté de droit de Paris. Tome I, première année (Titre préliminaire — Livre premier). 1873, 1 fort vol. in-18. 8 fr.

VALMONT. **L'espion prussien.** 1872, roman traduit de l'anglais. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

VÉRA. **Strauss. L'ancienne et la nouvelle foi.** 1873, in-8. 6 fr.

VILLIAUME. **La politique moderne,** traité complet de politique. 1873, 1 beau vol. in-8. 6 fr.

WEBER. **Histoire de la philosophie européenne.** 1871. 1 vol. in-8. 10 fr.

L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes de 1871. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

L'armée d'Henri V. — Les bourgeois gentilshommes, types nouveaux et inédits. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

Annales de l'Assemblée nationale. Compte rendu *in extenso* des séances, annexes, rapports, projets de loi, propositions, etc. Prix de chaque volume. 15 fr.

Vingt volumes sont en vente.

Loi de recrutement des armées de terre et de mer, promulguée le 16 août 1872. Compte rendu *in extenso* des trois délibérations. — Lois des 10 mars 1818, 21 mars 1832, 21 avril 1855, 1er février 1868. 1 vol. gr. in-4 à 3 colonnes. 12 fr.

ENQUÊTE PARLEMENTAIRE SUR LES ACTES DU GOUVERNEMENT

DE LA DÉFENSE NATIONALE

DÉPOSITIONS DES TÉMOINS :

TOME PREMIER. Dépositions de MM. Thiers, maréchal Mac-Mahon, maréchal Le Bœuf, Benedetti, duc de Gramont, de Talhouët, amiral Rigault de Genouilly, baron Jérôme David, général de Palikao, Jules Brame, Clément Duvernois, Dréolle, Rouher, Piétri, Chevreau, général Trochu, J. Favre, J. Ferry, Garnier-Pagès, Emmanuel Arago, Pelletan, Ernest Picard, J. Simon, Magnin, Dorian, Ét. Arago, Gambetta, Crémieux, Glais-Bizoin, général Le Flô, amiral Fourichon, de Kératry.

TOME DEUXIÈME. Dépositions de MM. de Chaudordy, Laurier, Cresson, Dréo, Ranc, Rampont, Steenackers, Fernique, Robert, Schneider, Buffet, Lebreton et Hébert, Bellangé, colonel Alavoine, Gervais, Bécherelle, Robin, Muller, Boutefoy, Meyer, Clément et Simonneau, Fontaine, Jacob, Lemaire, Petetin, Guyot-Montpayroux, général Soumain, de Legue, colonel Vabre, de Crisenoy, colonel Ibos, Hémar, Frère, Read, Kergall, général Schmitz, Johnston, colonel Dauvergne, Didier, de Lareinty, Arnaud de l'Ariége, général Tamisier, Baudouin de Mortemart, Frnault, colonel Chaper, général Mazure, Bérenger, Le Royer, Ducarre, Challemel-Lacour, Rouvier, Autran, Esquiros, Gent, Naquet, Thourel, Gatien-Arnoult, Fourcand.

TOME TROISIÈME. Dépositions militaires de MM. de Freycinet, de Serres, le général Lefort, le général Ducrot, le général Vinoy, le lieutenant de vaisseau Farcy, le commandant Amet, l'amiral Pothuau, Jean Brunet, le général de Beaufort-d'Hautpoul, le général de Valdan, le général d'Aurelle de Paladines, le général Chanzy, le général Martin des Pallières, le général de Sonis, le général Crouzat, le général de la Motterouge, le général Fiéreck, l'amiral Jauréguiberry, le général Faidherbe, le général Paulze d'Ivoy, Testelin, le général Bourbaki, le général Clinchant, le colonel Leperche, le général Pallu de la Barrière, Rolland, Keller, le général Billot, le général Borel, le général Pellissier, l'intendant Friant, le général Cremer, le comte de Chaudordy.

TOME QUATRIÈME. Dépositions de MM. le général Bordone, Mathieu, de Laborie, Luce-Villiard, Castillon, Debusschère, Darcy, Chenet, de La Taille, Baillehache, de Grancey, L'Hermite, Pradier, Middleton, Frédéric Morin, Thoyot, le maréchal Bazaine, le général Boyer, le maréchal Canrobert, le général Ladmirault, Prost, le général Bressoles, Josseau, Spuller, Corbon, Dalloz, Henri Martin, Vacherot, Marc Dufraisse, Raoul Duval, Delille, de Laubespin, frère Dagobertus, frère Alcas, l'abbé d'Hulst, Bourgoin, Eschassériaux, Silvy, Le Nordez, Gréard, Guibert, Périn; errata et note à l'appui de la déposition de M. Darcy, annexe à la déposition de M. Testelin, note de M. le colonel Denfert, note de la Commission.

RAPPORTS :

TOME PREMIER. Rapport de M. *Chaper* sur les procès-verbaux des séances du Gouvernement de la Défense nationale. — Rapport de M. *de Sugny* sur les événements de Lyon sous le Gouvernement de la Défense nationale. — Rapport de M. *de Rességuier* sur les actes du Gouvernement de la Défense nationale dans le sud-ouest de la France.

TOME DEUXIÈME. Rapport de M. *Saint-Marc Girardin* sur la chute du second Empire. — Rapport de M. *de Sugny* sur les événements de Marseille sous le Gouvernement de la Défense nationale.

TOME TROISIÈME. Rapport de M. le comte *Daru*, sur la politique du Gouvernement de la Défense nationale à Paris.

TOME QUATRIÈME. Rapport de M. *Chaper*, sur l'examen au point de vue militaire des actes du Gouvernement de la Défense nationale à Paris.

TOME CINQUIÈME. Rapport de M. *Boreau-Lajanadie*, sur l'emprunt Morgan. — Rapport de M. *de la Borderie*, sur le camp de Conlie et l'armée de Bretagne. — Rapport de M. *de la Sicotière*, sur l'affaire de Dreux.

TOME SIXIÈME. Rapport de M. *de Rainneville* sur les actes diplomatiques du Gouvernement de la Défense nationale. — Rapport de M. *A. Lallié* sur les postes et les télégraphes pendant la guerre. — Rapport de M. *Delsol* sur la ligne du Sud Ouest. — Rapport de M. *Perrot* sur la défense nationale en province.

(*Première partie.*)

Prix de chaque volume... 15 fr.

RAPPORTS SE VENDANT SÉPARÉMENT

DE RESSÉGUIER. — Les événements de Toulouse sous le Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 2 fr. 50
SAINT-MARC GIRARDIN. — La chute du second Empire. In-4. 4 fr. 50
DE SUGNY. — Les événements de Marseille sous le Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 10 fr.
DE SUGNY. — Les événements de Lyon sous le Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 7 fr.
DARU. — La politique du Gouvernement de la Défense nationale à Paris. In-4. 15 fr.
CHAPER. — Examen au point de vue militaire des actes du Gouvernement de la Défense à Paris. In-4. 15 fr.
CHAPER. — Les procès-verbaux des séances du Gouvernement de la Défense nationale. In-4. 5 fr.
BOREAU-LAJANADIE. — L'emprunt Morgan. In-4. 4 fr. 50
DE LA BORDERIE. — Le camp de Conlie et l'armée de Bretagne. in-4. 10 fr.
DE LA SICOTIÈRE. L'affaire de Dreux. In-4. 2 fr. 50

ENQUÊTE PARLEMENTAIRE

SUR

L'INSURRECTION DU 18 MARS

Édition contenant *in-extenso* les trois volumes distribués à l'Assemblée nationale.

1° RAPPORTS. Rapport général de M. Martial Delpit. Rapports de MM. *de Mazade*, sur les mouvements insurrectionnels en province; *de Massy*, sur le mouvement insurrectionnel à Marseille; *Mepleu*, sur le mouvement insurrectionnel à Toulouse; *de Chamaillard*, sur les mouvements insurrectionnels à Bordeaux et à Tours; *Delille*, sur le mouvement insurrectionnel à Limoges; *Vacherot*, sur le rôle des municipalités; *Ducarre*, sur le rôle de l'Internationale; *Lepelletier-Lapommeraye*, sur le rôle de la presse révolutionnaire à Paris; *de Cumont*, sur le rôle de la presse révolutionnaire en province; *de Saint-Pierre*, sur la garde nationale de Paris pendant l'insurrection, *de Larochethulon*, sur l'armée et la garde nationale de Paris avant le 18 mars. — Rapports de MM. *les premiers présidents de Cour d'appel* d'Agen, d'Aix, d'Amiens, de Bordeaux, de Bourges, de Chambéry, de Douai, de Nancy, de Pau, de Rennes, de Riom, de Rouen, de Toulouse. — Rapports de MM. les *préfets* de l'Ardèche, des Ardennes, de l'Aude, du Gers, de l'Isère, de la Haute-Loire, du Loiret, de la Nièvre, du Nord, des Pyrénées-Orientales, de la Sarthe, de Seine-et-Marne, de Seine-et-Oise, de la Seine-Inférieure, de Vaucluse. — Rapports de MM. les chefs de légion de gendarmerie.

2° DÉPOSITIONS de MM. Thiers, maréchal Mac-Mahon, général Trochu, J. Favre, Ernest Picard, J.-Ferry, général Le Flô, général Vinoy, Chaperon, Crosson, Lebreton, Edmond Adam, Metteval, Herve, Bethmont, Ansart, Marseille, Claude, Lagrange, Macé, Nusse, Monton, Garvin, colonel Lambert, colonel Gaillard, général Appert, Gerspach, Barral de Montaud, comte de Mun, Flaquet, général Cremer, amiral Saisset, Schœlcher, Tirard, Dubail, Denormandie, Vautrain, François Favre, Bellaigue, Vacherot, Degouve-Denuneque, Desmarest, colonel Montaign, colonel Hies, général d'Aurelle de Paladines, Roger du Nord, Baudouin de Mortemart, Lavigne, Ossude, Ducros, Turquet, de Ploeuc, amiral Pothuau, colonel Langlois, Lucuing, Danet, colonel Le Mains, colonel Valbé, Hellgon, Tolain, Fribourg, Dupoyer, Testu, Barbon, Ducarre.

3° PIÈCES JUSTIFICATIVES. Déposition de M. le général Dumont. Procès-verbaux du Comité central, du Comité de salut public, de l'Internationale, de la délégation des vingt arrondissements, de l'Alliance républicaine, de la Commune. — Lettre du prince Czartoryski sur les Polonais. — Réclamations et errata.

Édition populaire contenant *in extenso* les trois volumes distribués aux membres de l'Assemblée nationale.

Prix : **16** francs.

COLLECTION ELZÉVIRIENNE

Lettres de Joseph Mazzini à Daniel Stern (1864-1872), avec une lettre autographiée. 3 fr. 50

Amour allemand, par MAX MULLER, traduit de l'allemand. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La mort des rois de France depuis François Ier jusqu'à la Révolution française, études médicales et historiques, par M. le docteur CORLIEU. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

BIBLIOTHÈQUE POPULAIRE

Napoléon Ier, par M. Jules BARNI, membre de l'Assemblée nationale. 1 vol. in-18. 1 fr.

Manuel républicain, par M. Jules BARNI, membre de l'Assemblée nationale. 1 vol. in-18. 1 fr.

Les Bourgeois gentilshommes de l'ordre moral.—L'armée d'Henri V par A. Ravillet. 1 vol. in-18.

Garibaldi et l'armée des Vosges, par M. Aug. MARAIS. 1 vol. in-18. 1 fr. 50

Le paupérisme parisien, ses progrès depuis vingt-cinq ans, par E. FRIBOURG. 1 fr. 25

ÉTUDES CONTEMPORAINES

Les bourgeois gentilshommes. — L'armée d'Henri V, par Adolphe BOUILLET. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Les bourgeois gentilshommes. — L'armée d'Henri V. Types nouveaux et inédits, par A. BOUILLET. 1 v. in-18. 2 fr. 50

L'espion prussien, roman anglais par V. VALMONT, traduit par M. J. DUBRISAY. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La Commune et ses idées à travers l'histoire, par Edgar BOURLOTON et Edmond ROBERT. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La république radicale, par A. NAQUET, membre de l'Assemblée nationale. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

Du principe autoritaire et du principe rationnel, par M. Jean Chasseriau. 1873. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

La République radicale, par A. NAQUET, membre de l'Assemblee nationale. 1 vol. in-18. 3 fr. 50

PUBLICATIONS

DE L'ECOLE LIBRE DES SCIENCES POLITIQUES

ALBERT SOREL. **Le traité de Paris du 20 novembre 1815.** — I. Les cent-jours. — II. Les projets de démembrement. — III. La sainte-alliance. Les traités du 20 novembre, par M. Albert SOREL, professeur d'histoire diplomatique à l'École libre des sciences politiques. 1 vol. in-8 de 153 pages. 4 fr. 50

RÉCENTES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

AGASSIZ. **De l'espèce et des classifications en zoologie** 1 vol. in-8. 5 fr.

ARCHIAC (D'). **Leçons sur la faune quaternaire**, professées au Muséum d'histoire naturelle. 1865, 1 vol. in-8. 3 fr. 50

BAIN. **Les sens et l'intelligence**, trad. de l'anglais, 1874, 1 vol. in-8. 10 fr.

BAGEHOT. **Lois scientifiques du développement des nations.** 1873, 1 vol. in-4, cartonné. 6 fr.

BÉRAUD (B. J.). **Atlas complet d'anatomie chirurgicale topographique**, pouvant servir de complément à tous les ouvrages d'anatomie chirurgicale, composé de 109 planches représentant plus de 200 gravures dessinées d'après nature par M. Bion, et avec texte explicatif. 1865, 1 fort vol. in-4.

Prix : fig. noires, relié. 60 fr.
— fig. coloriées, relié. 120 fr.

Ce bel ouvrage, auquel on a travaillé pendant sept ans, est le plus complet qui ait été publié sur ce sujet. Toutes les pièces disséquées dans l'amphithéâtre des hôpitaux ont été reproduites d'après nature par M. Bion, et ensuite gravées sur acier par les meilleurs artistes. Après l'explication de chaque planche, l'auteur a ajouté les applications à la pathologie chirurgicale, à la médecine opératoire, se rapportant à la région représentée.

BERNARD (Claude). **Leçons sur les propriétés des tissus vivants** faites à la Sorbonne, rédigées par Emile ALGLAVE, avec 94 fig. dans le texte. 1866, 1 vol. in-8. 8 fr.

BLANCHARD. **Les Métamorphoses, les Mœurs et les Instincts des insectes**, par M. Emile Blanchard, de l'Institut, professeur au Muséum d'histoire naturelle. 1868, 1 magnifique volume in-8 jésus, avec 160 figures intercalées dans le texte et 40 grandes planches hors texte. Prix, broché. 30 fr.
Relié en demi-maroquin. 35 fr.

BLANQUI. **L'éternité par les astres**, hypothèse astronomique, 1872, in-8. 2 fr.

BOCQUILLON. **Manuel d'histoire naturelle médicale**. 1871, 1 vol. in-18, avec 415 fig. dans le texte. 14 fr.

BOUCHARDAT. **Manuel de matière médicale**, de thérapeutique comparée et de pharmacie. 1873, 5e édition, 2 vol. gr. in-18. 16 fr.

BOUCHUT. **Histoire de la médecine et des doctrines médicales**. 1873, 2 vol. in-8. 16 fr.

BUCHNER (Louis). **Science et Nature**, traduit de l'allemand par A. Delondre. 1866, 2 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 5 fr.

CLÉMENCEAU. **De la génération des éléments anatomiques**, précédé d'une Introduction par M. le professeur Robin. 1867, in-8. 5 fr.

Conférences historiques de la Faculté de médecine faites pendant l'année 1865 (*les Chirurgiens érudits*, par M. Verneuil.—*Guy de Chauliac*, par M. Follin.—*Celse*, par M. Broca. — *Wurtzius*, par M. Trélat. — *Rioland*, par M. Le Fort. — *Leuret*, par M. Tarnier. — *Harvey*, par M. Béclard. — *Stahl*, par M. Lasègue. — *Jenner*, par M. Lorain. — *Jean de Vier*, par M. Axenfeld. — *Laennec*, par M. Chauffard. — *Sylvius*, par M. Gubler. — *Stoll*, par M. Parot). 1 vol. in-8. 6 fr.

DUMONT (L. A.). **Hœckel et la théorie de l'évolution en Allemagne**. 1873, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

DURAND (de Gros). **Essais de physiologie philosophique**. 1866, 1 vol. in-8. 8 fr.

DURAND (de Gros). **Ontologie** et psychologie physiologique. Études critiques. 1871, 1 vol. in-18. 3 fr. 50

DURAND (de Gros). **Origines animales de l'homme**, éclairées par la physiologie et l'anatomie comparative. Grand in-8, 1871, avec fig. 5 fr.

DURAND-FARDEL. **Traité thérapeutique des eaux minérales** de la France, de l'étranger et de leur emploi dans les maladies chroniques. 2e édition, 1 vol. in-8 de 780 p. avec cartes coloriées. 9 fr.

FAIVRE. **De la variabilité de l'espèce**. 1868, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 2 fr. 50

FAU. **Anatomie des formes du corps humain**, à l'usage des peintres et des sculpteurs. 1866, 1 vol. in-8 avec atlas in-folio de 25 planches.

Prix : fig. noires. 20 fr.
— fig. coloriées. 35 fr.

W. DE FONVIELLE. **L'Astronomie moderne**. 1869, 1 vol. de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 2 fr. 50

GARNIER. **Dictionnaire annuel des progrès des sciences et institutions médicales**, suite et complément de tous les dictionnaires. 1 vol. in-12 de 600 pages. 7 fr.

GRÉHANT. **Manuel de physique médicale**. 1869, 1 volume in-18, avec 469 figures dans le texte. 7 fr.

GRÉHANT. **Tableaux d'analyse chimique** conduisant à la détermination de la base et de l'acide d'un sel inorganique isolé, avec les couleurs caractéristiques des précipités. 1862, in-4, cart. 3 fr. 50

GRIMAUX. **Chimie organique élémentaire**, leçons professées à la Faculté de médecine. 1872, 1 vol. in-18 avec figures. 4 fr. 50

GRIMAUX. **Chimie inorganique élémentaire**. Leçons professées à la Faculte de médecine, 1874, 1 vol. in-8 avec fig. 5 fr.

GROVE. **Corrélation des forces physiques**, traduit par M. l'abbé Moigno, avec des notes par M. Séguin aîné. 1 vol. in-8. 7 fr. 50

JAMAIN. **Nouveau Traité élémentaire d'anatomie descriptive et de préparations anatomiques**. 3e édition, 1867, 1 vol. grand in-18 de 900 pages, avec 223 fig. intercalées dans le texte. 12 fr.

JANET (Paul). **Le Cerveau et la Pensée**. 1867, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. 2 fr. 50

LAUGEL. **Les Problèmes** (problèmes de la nature, problèmes de la vie, problèmes de l'âme), 1873, 2e édition, 1 fort vol. in-8. 7 fr. 50

LAUGEL. **La Voix, l'Oreille et la Musique.** 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LAUGEL. **L'Optique et les Arts.** 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LE FORT. **La chirurgie militaire** et les sociétés de secours en France et à l'étranger. 1873, 1 vol. gr. in-8 avec figures dans le texte. 10 fr.

LEMOINE (Albert). **Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl.** 1864, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LEMOINE (Albert). **De la physionomie et de la parole.** 1865. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

LEYDIG. **Traité d'histologie comparée de l'homme et des animaux**, traduit de l'allemand par M. le docteur LAHILLONNE. 1 fort vol. in-8 avec 200 figures dans le texte. 1866. 15 fr.

LONGET. **Traité de physiologie.** 3e édition, 1873, 3 vol. gr. in-8. 36 fr.

LUBBOCK. **L'Homme avant l'histoire**, étudié d'après les monuments et les costumes retrouvés dans les différents pays de l'Europe, suivi d'une description comparée des mœurs des sauvages modernes, traduit de l'anglais par M. Ed. BARBIER, avec 156 figures intercalées dans le texte. 1867. 1 beau vol. in-8, broché. 15 fr.
Relié en demi-maroquin avec nerfs. 18 fr.

LUBBOCK. **Les origines de la civilisation**, état primitif de l'homme et mœurs des sauvages modernes, traduit de l'anglais sur la seconde édition. 1873, 1 vol. in-8 avec figures et planches hors texte. 15 fr.
Relié en demi-maroquin. 18 fr.

MAREY. **Du mouvement dans les fonctions de la vie.** 1868, 1 vol. in-8, avec 200 figures dans le texte. 10 fr.

MAREY. **La machine animale**, 1873, 1 vol. in-8 avec 200 fig. cartonné à l'anglaise. 6 fr.

MOLESCHOTT (J.). **La Circulation de la vie**, Lettres sur la physiologie en réponse aux Lettres sur la chimie de Liebig, traduit de l'allemand par M. le docteur CAZELLES. 2 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 5 fr.

MUNARET. **Le médecin des villes et des campagnes,** 4e édition, 1862. 1 vol. gr. in-18. 4 fr. 50

ONIMUS. **De la théorie dynamique de la chaleur dans les sciences biologiques.** 1866. 3 fr.

QUATREFAGES (de). **Charles Darwin et ses précurseurs français.** Étude sur le transformisme. 1870, 1 vol. in-8. 5 fr.

RICHE. **Manuel de chimie médicale.** 1871, 2e édition, 1 vol. in-18 avec 200 fig. dans le texte. 8 fr.

ROBIN (Ch.). **Journal de l'anatomie et de la physiologie** normales et pathologiques de l'homme et des animaux, dirigé par M. le professeur Ch. Robin (de l'Institut), paraissant tous les deux mois par livraison de 7 feuilles gr. in-8 avec planches.
Prix de l'abonnement, pour la France. 20 fr.
— pour l'étranger. 24 fr.

ROISEL. **Les atlantes.** 1874, 1 vol. in-8. 7 fr.

SAIGEY (Émile). **Les sciences au XVIIIe siècle.** La physique de Voltaire. 1873, 1 vol. in-8. 5 fr.

SAIGEY (Émile). **La Physique moderne.** Essai sur l'unité des phénomènes naturels. 1868, 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine.* 2 fr. 50

SCHIFF. **Leçons sur la physiologie de la digestion,** faites au Muséum d'histoire naturelle de Florence. 2 vol. gr. in-8. 20 fr.

SPENCER (Herbert). **Classification des sciences.** 1872, 1 vol. in-18. 2 fr. 50

SPENCER (Herbert). **Principes de psychologie,** trad. de l'anglais. Tome Ier. 1 vol. in-8. 10 fr.

TAULE. **Notions sur la nature et les propriétés de la matière organisée.** 1866. 3 fr. 50

TYNDALL. **Les glaciers et les transformations de l'eau.** 1873, 1 vol. in-18 avec figures cartonné. 6 fr.

VULPIAN. **Leçons de physiologie générale et comparée du système nerveux,** faites au Muséum d'histoire naturelle, recueillies et rédigées par M. Ernest Bremond. 1866, 1 fort vol. in-8. 10 fr.

VULPIAN. **Leçons sur l'appareil vaso-moteur** (physiologie et pathologie). 2 vol. in-8. (*Sous presse.*)

PARIS — IMPRIMERIE DE E. MARTINET, RUE MIGNON, 2.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

OUVRAGES IN-8

Jules Barni
La Morale dans la démocratie. 1 vol. 5 fr.

Agassiz
De l'Espèce. 1 vol. 5 fr.

Stuart Mill
La Philosophie de Hamilton. 1 vol. 10 fr.
Système de logique. 2 vol. 20 fr.
Mes Mémoires. 1 vol. 5 fr.

De Quatrefages
Ch. Darwin et ses précurseurs. 1 vol. 5 fr.

Herbert Spencer
Les premiers principes. 1 vol. 10 fr.
Principes de psychologie, tome I. 1 vol. 10 fr.

Auguste Laugel
Les Problèmes. 1 vol. 7 fr. 50.

Ém. Saigey
Les Sciences au XVIIIe siècle. 1 vol. 5 fr.

Paul Janet
Histoire de la science politique, 2 vol. 20 fr.

Th. Ribot
L'Hérédité. 1 vol. 10 fr.

Ritter
Histoire de la philosophie moderne. 3 vol. 20 fr.

Alfred Fouillé
La Liberté et le Déterminisme. 1 vol. 7 fr. 50.

Al. Bain
Les Sens et l'Intelligence. 1 vol. 10 fr.
La Logique. 2 vol. (*Sous presse*)

VOLUMES IN-18 A 2 FR. 50 C. — CARTONNÉS, 3 FR.

H. Taine
Le Positivisme anglais, Stuart Mill. 1 v.
L'Idéalisme anglais, Carlyle. 1 v.
Philosophie de l'art. 1 v.
Philosophie de l'art en Italie. 1 v.
De l'Idéal dans l'art. 1 v.
Philos. de l'art dans les Pays-Bas. 1 v.
Philosophie de l'art en Grèce. 1 v.

Paul Janet
Le Matérialisme contemporain. 1 v.
La Crise philosophique. 1 v.
Le Cerveau et la Pensée. 1 v.

Od. Barot
Lettres sur la philos. de l'histoire. 1 v.

Alaux
La Philosophie de M. Cousin. 1 v.

Ad. Franck
Philosophie du droit pénal. 1 v.
Philosophie du droit ecclésiastique. 1 v.
Philosophie mystique au XVIIIe siècle. 1 v.

E. Saisset
L'Ame et la Vie. 1 v.
Critique et histoire de la philosophie. 1 v.

Ch. Lévêque
Le Spiritualisme dans l'art. 1 v.
La Science de l'invisible. 1 v.

Aug. Laugel
Les Problèmes de la nature. 1 v.
Les Problèmes de la vie. 1 v.
Les Problèmes de l'âme. 1 v.
La Voix, l'Oreille et la Musique. 1 v.
L'Optique et les Arts. 1 v.

Challemel-Lacour
La Philosophie individualiste. 1 v.

Charles de Rémusat
Philosophie religieuse. 1 v.

Albert Lemoine
Le Vitalisme et l'Animisme de Stahl. 1 v.
De la Physionomie et de la Parole. 1 v.

Milsand
L'Esthétique anglaise, John Ruskin. 1 v.

A. Véra
Essais de philosophie hégélienne. 1 v.

Beaussire
Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française. 1 v.

Bost
Le Protestantisme libéral. 1 v.

Franc. Bouillier
Du Plaisir et de la Douleur. 1 v.
De la Conscience. 1 v.

Ed. Auber
Philosophie de la médecine. 1 v.

Leblais
Matérialisme et Spiritualisme. 1 v.

Ad. Garnier
De la morale dans l'antiquité. 1 v.

Schœbel
Philosophie de la raison pure. 1 v.

Beauquier
Philosophie de la musique. 1 v.

Tissandier
Des Sciences occultes et du spiritisme. 1 v.

J Moleschott
La Circulation de la vie. 2 v.

L. Büchner
Science et Nature. 2 v.

Ath. Coquerel fils
Des premières transformations du Christianisme. 1 v.
La Conscience et la Foi. 1 v.
Histoire du Credo. 1 v.

Jules Levallois
Déisme et Christianisme. 1 v.

Camille Selden
La Musique en Allemagne. 1 v.

Fontanès
Le Christianisme moderne, Lessing. 1 v.

Saigey
La Physique moderne. 1 v.

Mariano
La Philosophie contemporaine en Italie. 1 v.

E. Faivre
De la variabilité des espèces. 1 v.

Letourneau
Physiologie des passions. 1 v.

J. Stuart Mill
Auguste Comte et le Positivisme.

Ernest Bersot
Libre philosophie. 1 v.

Albert Réville
Divinité de Jésus-Christ. 1 v.

W. de Fonvielle
L'Astronomie moderne. 1 v.

C. Coignet
La morale indépendante. 1 v.

E. Boutmy
Philosophie de l'architecture en Grèce

E. Vacherot
La Science et la Conscience. 1 v.

Em. de Laveleye
Essai sur les formes de gouvernement. 1 v.

Herbert Spencer
Classification des sciences. 1 v.

Ph. Gauckler
Le Beau et son histoire. 1 v.

Max Muller
La science de la religion. 1 v.

L.-A. Dumont
Hæckel et la théorie de l'évolution en Allemagne. 1 v.

Bertauld
L'ordre social et l'ordre moral. 1 v.

Th. Ribot
Philosophie de Schopenhauer.

PARIS. — IMPRIMERIE DE S. MARTINET, RUE MIGNON, 2

LIBRARY OF CONGRESS
0 029 798 428 7